جامعة النجاح الوطنية
كلية الدارسات العليا

ألفاظ العقل والجوارح في القرآن الكريم

دراسة إحصائية دلالة

إعداد
سهام محمد أحمد الأسمر

إشراف
الأستاذ الدكتور يحيى جبر

قدمت هذه الرسالة استكمالاً للحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين

2007م

ألفاظ العقل والجوارح في القرآن الكريم

دراسة إحصائية دلالة

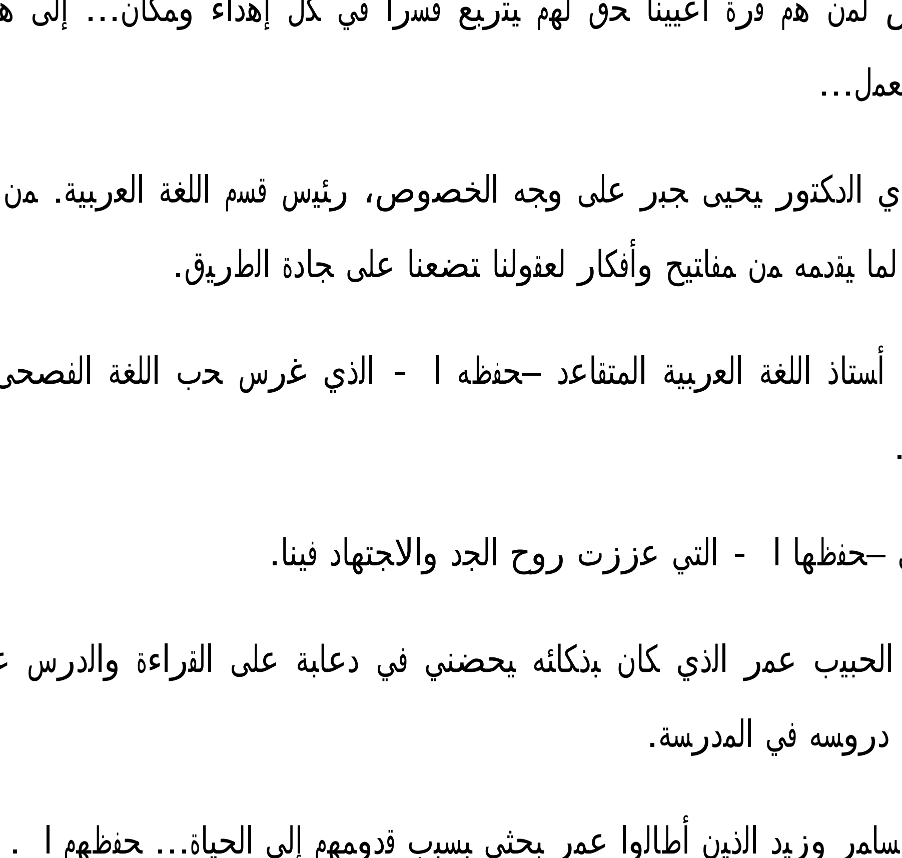
إعداد

سهام محمد أحمد الأسمر

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ 2007/9/2م وأجيزت.

أعضاء لجنة المناقشة		التوقيع
1- أ.د. يحيى عبد الرؤوف جبر	(رئيساً ومشرفاً)	____________________
2- د. سعيد شواهنة	(ممتحناً خارجياً)	____________________
3- أ.د.أحمد حسين حامد	(ممتحناً داخلياً)	____________________

الإهــــداء



الوفاء للأساتذة المخلصين من أهل العلم، حق علينا، والإخلاص للوالدين، واجب علينا، والمحبة والإخلاص لمن هم قرة أعيينا حق لهم يتربع قسراً في كل إهداء ومكان... إلى هؤلاء جميعاً أهدي هذا العمل...

إلى أستاذي الدكتور يحيى جبر على وجه الخصوص، رئيس قسم اللغة العربية. من أهل العلم والبيان بيننا، لما يقدمه من مفاتيح وأفكار لعقولنا تضعنا على جادة الطريق.

إلى والدي أستاذ اللغة العربية المتقاعد –حفظه ا - الذي غرس حب اللغة الفصحى في نفوسنا منذ الصغر.

إلى والدتي –حفظها ا - التي عززت روح الجد والاجتهاد فينا.

إلى نجلي الحبيب عمر الذي كان بذكائه يحضني في دعابة على القراءة والدرس عندما أحضه على متابعة دروسه في المدرسة.

إلى طفلي سامر وزيد الذين أطالوا عمر بحثي بسبب قدومهم إلى الحياة... حفظهم ا .

الشكر والتقدير

الحمد الذي من علي بإتمام هذه الرسالة، وأعانني على إنجازها على هذا النحو، فله الحمد كله، كما يليق بجلال وجهه وعظيم منه وفضله.

قال رسول صلى عليه وسلم : "من لا يشكر الناس لا يشكر ".

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أقدم شكري وتقديري إلى الأستاذ الدكتور يحيى جبر، على عطائه المتميز في هذه الجامعة وعلى متابعته وتوجيهاته القيمة لهذا البحث .

كما أتقدم بالشكر للعاملين في مكتبة جامعة النجاح الوطنية أخص بالذكر منهم السيد أبو مازن.

وأقدم شكري الجزيل: إلى مؤسسة سلسبيل للكمبيوتر لما قاموا به من طباعة لمادة البحث وترتيبه، والعناية بإخراجه على هذا النحو.

جزى كل من ذكرت خير الجزاء.

الباحث

فهرس المحتويات

ألفاظ العقل والجوارح في القرآن الكريم

إعداد

سهام محمد أحمد الأسمر

إشراف

الأستاذ الدكتور يحيى جبر

الملخص

الحمد وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فقد جاء هذا البحث في مقدمة وثلاثة فصول رئيسة وخاتمة، جاءت المقدمة توجز أهمية اللغة في حياة الإنسان وتذكر مكانة اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، وكان العنوان "معجم ألفاظ العقل والجوارح في القرآن الكريم دراسة إحصائية دلالية".

وجاء الفصل الأول: دراسة نظرية بعنوان "ألفاظ العقل والجوارح بين الفلاسفة واللغويين" ناقشتُ فيه آراء الفلاسفة واللغويين في ألفاظ الجوارح وألفاظ الوعي والإدراك التي استقت كثيراً من أصولها من الفلسفة اليونانية إلا أنها جاءت مصطبغة بطابع الدين الإسلامي غالباً. ثم مقابلة هذه الآراء بآراء اللغويين خاصة عندما تتفق وجهات النظر في معالجة اللفظة.

أما الفصل الثاني: فقد قسمت فيه المعجم إلى مجموعات دلالية، تم فيها مناقشة الدلالات اللغوية وتأصيلها في المعاجم العربية وربط الدلالات المختلفة لهذه الألفاظ وبيان أن معظم ألفاظ المعجم بدأت في دلالاتها بالمعاني المحسوسة، ثم تطورت إلى المعاني العقلية المجردة، وقد نال المجاز إحدى أهم القضايا اللغوية في هذه الدراسة حظه من الأمثلة والشواهد والتأصيل في هذا العنوان.

وجاء الفصل الثالث جدولة إحصائية في فهرسين، الفهرس الأول: ألفاظ العقل والجوارح مرتبة أبتثياً حسب أصولها اللغوية، معززة بشواهد من آيات القرآن الكريم على الأبنية المختلفة للأصل اللغوي. والفهرس الثاني: جدولة إحصائية تبين عدد ورود اللفظة بمشتقاتها المختلفة في آيات القرآن الكريم عامة، وعدد ورودها في الآيات المكية والمدنية.

وجاءت خاتمة البحث تلقي الضوء على أبرز ما فيه وتلخص أهم النتائج التي توصل إليهـا وبينت الجديد الذي أضيف إلى الدراسات السابقة. والحمد في البدء والمنتهى، وصلى ا وسـلم على رسوله المجتبى.

المقدّمة

قــال تعــالى: "يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"[1]. خلق ا البشر ليتعارفوا من أجل عمارة الأرض ويتواصلوا. ومن أبرز شرايين التواصل والتعارف والتفاهم منذ بـدء الخليقـة شريان اللغة النابض نبض الحياة ذاتها، والمتنوع تنوع الحضارات عينها. ومـا اللّغـة إلا تـراكم خبرات وثقافات عبر الزمان والمكان تتجدّر وتنمو وتتطور في ألفاظها ودلالاتها بنمو الأمة التـي تحملها وتطور ثقافتها، وأصالة وجودها. وهذه هي لغة القرآن لغة قريش أفصح القبائـل العربيـة قاطبة، تباهت بلغتها يوماً وتميزت بها إلى أن جاءت لغة القرآن بها، ولكنها عجزت على أن تباري هذا القرآن العظيم في آية منه، فكان القرآن معجزاً لفصاحته وبيانه –وما زال– كما هو معجز فـي كلّ جانب من جوانب العلم والمعرفة. إنها اللّغة النامية المتطورة الصالحة لكلّ زمان ومكان.

ومن حق هذا القرآن العظيم أن ندأب على تناوله بالبحث والدراسة في كلّ جانب من جوانبه اللّغوية والعلمية وغيرها. وقد وفّقني ا تعالى إلى اختيار موضوع أطروحتي بإعداد معجم خـاص بألفاظ العقل والجوارح في القرآن الكريم، ثُم تناول هذا المعجم بالدراسة الدلالية اللغوية من خـلال تأصيل الدلالات في أمهات المعاجم الأصول، ودراسة هذه الألفاظ بشكل عام مـن وجهـة نظـر فلسفية. وقد قمت باستقصاء هذه الألفاظ واستخراجها من المصحف الـشريف مـستعيناً بـالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم؛ معتمدة على الدلالة اللّغوية للجوارح والعقل من الناحية اللّغوية. وقد سلكت أولاً جمع مفردات عدة كحاطب ليل، ثُم استبعدت بعض الألفاظ بعد البحـث فـي دلالاتهـا، ورأيت أنها لا تناسب المعجم، وربما تكون هناك لفظة أو أخرى لم استدركها، أرجو من ا أن يسد ثغرة هذا العمل بجهود أخرى تكمل وتعمق وتفرد الأبواب لكل جارحة... فالموضوع فيه من الثّراء والتشّعب ما يصلح لأكثر من بحث. كيف لا وهي لغةٌ عظيمة في كتاب عظيم، نقف أمام بحـره لا نعرف كيف ومن أين نغترف منه العلم والإعجاز.

---

[1] سورة الحجرات، الآية (13).

وقد ذكرت أن اختياري لألفاظ الجوارح بناء على دلالة الجوارح في كتب اللّغة والتفسير، التي ذكرت أن الجوارح هي أعضاء الجسد وعوامله التي تكسب الإنسان الخير والشر والثواب والعقاب، ومنها الحواس المعروفة، وهي حاسة البصر وآلتها العين، والسمع وآلتها الأذن، والذوق وآلتها اللسان، ثُم جارحة الفم واليد والقدم. قال تعالى: "يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ"[2].

وقد ذكر الزبيدي في تاج العروس في معنى الأصل اللّغوي لـ (جرح)... " تقول جرح الشيء وهو مجاز كاجترح. يقال فلان يجرح لعياله ويقترش بمعنى. وفي التنزيل اجترحوا السيئات أي اكتسبوا" وفي الأساس "بئسما جرحت يداك واجترحت أي عملتا وأثّرتا وهو مستعار من تأثير الجارح"[3].

وهذا ما ذكره أيضاً ابن منظور في لسان العرب "جرح الشيء واجترحه كسبه، وفيما نقله عن أبي عمرو يقال لإناث الخيل جوارح، لأنها تكسب أربابها نتاجها، ويقال ماله جارحة أي أنثى ذات رحمٍ محمل، ماله جارح، أي ماله كاسب. وجوارح الإنسان: أعضاؤه وعوامل جسده كيديه ورجليه واحدتها جارحة لأنهن يجرحن الخير والشّر أي يكسبنه"[4].

وقد قسمت عملي إلى ثلاثة فصول، الفصل الأول: جاء دراسة نظرية، تناولت فيه آراء الفلاسفة والحكماء في ألفاظ المعجم، من وجهات نظر عدة، مع مقابلتها بآراء اللّغويين بايجاز.

ثُم الفصل الثاني: إذ قسمت المعجم فيه إلى مجموعات دلالية تختص كل مجموعة بألفاظ جارحة مرتّبة أبتثياً وفق حروفها منفردة عن باقي ألفاظ الجوارح الأخرى. ثُم بدأت بمناقشة الدلالات اللّغوية لكل جارحة وتأصيل هذه المعاني في المعاجم العربية الأمهات وتفسير القرآن الكريم. وكان إمام هذه المعاجم لسان العرب لابن منظور، ثُم التاج للزبيدي، وكذلك المقاييس لابن فارس، وأساس البلاغة للزمخشري. وقد استخدمت الأخير لتبين مواقع المجاز للّفظة بشكل عام،

---

[2] سورة النور، الآية (24).

[3] الزبيدي: محمد، **تاج العروس**، ج9/ص130.

[4] ابن منظور: جمال الدين، **لسان العرب**، ج3/ص423.

وربط هذه الدلالات المتنوعة محاولةً تعقب دلالة اللّفظة في معانيها المحسوسة ثُم معانيهـا العقليـة المجردة وتلمس هذا التطور الدلالي سواء في باب الحقيقة كان أم في باب المجاز. ومحاولة تطبيق هذه القاعدة من خلال المعاني على جميع الألفاظ أو جلّها، سواء من خلال دلالاتهـا فـي الآيـات القرآنية أو من خلال دلالاتها في الأمثلة والشواهد المؤصلة في المعاجم العربية.

ثم الفصل الثالث: الذي جاء في فهرسين، الفهرس الأول معجم ألفاظ العقل والجوارح مرتبةً أبتثياً حسب أصولها اللغوية، مستشهدة على كل أصل لغوي بأمثلة من آيات القرآن الكريم، مختارة على الأبنية اللّغوية للّفظه المختلفة مبتدأة بالمصدر، فالمجرد، ثُم المزيد، ثُم أبنية المشتقات من اسـم للفاعل والمفعول وصيغة المبالغة والصفة المشبهة أو اسم زمان ومكان إن وجد. وقد وثّقت الآيـات مباشرة في جدول يذكر اسم السورة ورقم الآية من المصحف الشريف والمعجم المفهـرس لألفـاظ القرآن الكريم.

والفهرس الثاني، جدولة إحصائية تبين عدد ورود كل أصلٍ لغوي في القرآن الكريم، ونسبة وروده في الآيات المكية والمدنية.

ثم خاتمة البحث: التي ألقت الضوء على أبرز ما جاء فيه ولخصت ما توصـل إليـه مـن نتائج، وبينت الجديد الذي أضافه إلى الدراسات السابقة.

ولا يخفى على أحد أن لكل بحث بعض الصعوبات التي يواجهها، خاصة أن البحـث فـي آيات الكتاب، يتطلّب منّا الحذر في إبداء الرأي ووجهة النظر، حتى لا يقع المسلم في الـذّنب دون قصد. فهو الكتاب المقدس ليس ديواناً أو رواية من وضع الإنسان. وكذلك جمع الألفاظ، فكثيراً مـا جمعت من الألفاظ وبعد البحث في دلالتها توصلت إلى إقصائها عن ألفاظ البحث، وإضـافة ألفـاظ أخرى.

كما أن جمع المادة من المعاجم الأصول وانتقائها... يحتاج إلى جهدٍ مضاعف نظراً لغزارة المادة دون فصل في العناوين، فجاءت كلّ لفظة بحثاً قائماً بذاته.

أما المنهج الذي اتبعته في هذه الدراسة فهو المنهج الوصفي التاريخي في استقصاء الألفاظ أولاً، ثم استقراء الألفاظ ومناقشتها وفقاً للمنهج التاريخي الذي يبحث عن أصول الألفاظ وتطورها.

وأخيراً، أرجو أن يكون جهدي أولاً في خدمة كتاب ا الكريم، وأن يكون علماً ينتفع به في حياتي ومماتي... وأن يكون مفتاحاً لبحث أوسع في المستقبل إن شاء ا .

الفصل الأول
ألفاظ العقل والجوارح بين الفلاسفة واللغويين

ألفاظ العقل والجوارح بين الفلاسفة واللغويين

كان القرآن الكريم –وما زال- الكتاب المعجز منذ نزوله على سيد الخلق أجمعين، كان معجزاً في لغته وبيانه، وما زالت مكتشفات العلم الحديث تؤكد في كل يوم وتكشف عما جاء به هذا القرآن قبل خمسة عشر قرناً.

إن مدار حديثنا في هذه الدراسة هو جوارح الإنسان وعقله، من نواحٍ دلالية كما مر في الفصل الثاني، ومن نواح فلسفية كما سيأتي في هذا الفصل. وارتبطت جوارح الإنسان كلّ الارتباط بعقله كما ورد في ألفاظ القرآن الكريم ابتداء، ثم بسنّته صلى ا عليه وسلم وانتهاء إلى ما نحن بصدده من آراء للفلاسفة والحكماء المسلمين بشكل خاص.

وقد أفاد علماء المسلمين من ثقافات الأمم الأخرى، وجمعوا مادة غزيرة أتاحت لهم فرصة البحث والتأليف في العلوم المختلفة، ومن هذه العلوم الفلسفة وعلم النفس، وتبين من آراء هؤلاء العلماء تأثرهم الكبير بآراء الفلاسفة اليونان، مما جاء واضحاً في مؤلفاتهم وآرائهم عن جوارح الإنسان وعقله مما تناولوه تحت عنوان النفس، وتفاوت هؤلاء الفلاسفة في تناول فعل أمر النفس، فمنهم من نزع إلى المادية المتطرفة، ومنهم إلى الروحية المتصوفة المتطرفة أيضاً ومنهم من كان متّزنا بين هذه وتلك، مع التأثر بالطابع الإسلامي، إضافة إلى الاستناد إلى النظريات العلمية في بعض الأمور التي تناولوها بالبحث فيما يخص الجوارح والعقل الإنساني، وإن لم تصل في بعض الأحيان إلى درجة النظرية العلمية الحديثة نظراً لقلة الوسائل التكنولوجية والدقة المتاحة لنا في العصر الحديث.

كما أننا نلحظ تأثرهم الكبير بالأفكار الفلسفية الأجنبية وخصوصاً اليونانية منها، في ماهية النفس وعلاقتها بالبدن. فتأثروا بآراء أرسطو في تقسيم القوى النفسية إلى نباتية وحيوانية وناطقة، ودراسته للحواس والتخيل.

وإذا علمنا أن الفلاسفة ينزعون إلى الروحانيات والعقلانيات أكثر من نزوعهم إلى الماديات فإننا سنعرض من هذه الآراء لعلماء المسلمين من خلال نظرياتهم في النفس مع محاولة المواءمة بين تلك النظريات الفلسفية -إن جاز لنا تسميتها بنظريات- وبين معطيات العلم الحديث.

وسنبدأ الحديث عن الجوارح مجتمعة، ولا بد عند الحديث عن هذا الموضوع أن نربطه بالعقل نظراً للتداخل الحاصل بينهما، ثم الحديث عن العقل في عنوان آخر.

الجوارح والفلسفة:

حواس الإنسان هي أهم الجوارح التي نحن بصدد الحديث عنها من وجهة نظر فلسفية، ويرى بعض الفلاسفة أنها صلة الوصل بين الذات والعالم "..... والحواس هي صلة الوصل بين الذات والعالم ولذلك يقوم الدماغ بعد كل إفاقة بإعداد أقسامه المختصة لتلقي مكالمات الحواس التي تصل إليها دون انقطاع طيلة فترة اليقظة رغم الاختلافات الكيفية الكبيرة التي توجد بين إحساسات الحواس إلا أن العقل يكون من مجموعها صورة المحيط الذي يعيش فيه"[5].

وهذا فخر الدين الرازي أحد أساطين الفلاسفة والطب الإسلامي في كتابه النفس والروح، شرح موقفه عندما يتحدث عن ماهية جوهر النفس يربط بين أفعال حواس الإنسان بالنفس ويجعل هذه الحواس آلات النفس ".... فثبت بما ذكرنا أن النفس الإنسانية شيء واحد، وثبت أن تلك النفس هي المبصرة والسامعة والشامة والذائقة واللاّمسة، وهي الموصوفة بعينها بالتخيل والتفكير والتذكر وتدبير البدن وإصلاحه...." [6].

وفي الباب نفسه يقول: "ثبت أن المدرك لجميع الإدراكات والمباشر لتحريك الأعضاء شيء واحد في الإنسان، لأنا إذا تكلّمنا فقد عقلنا أولاً ثم أردنا أن نعرف غير ذلك المعنى ثانياً، ثم إن اختيارنا أدخلنا تلك الحروف والأصوات ثالثاً لنعرف غيرنا بواسطة تلك الحروف والأصوات تلك المعاني التي عرفنا. إذا ثبت هذا فنقول: إن كان محل العلم والإدراك هو بعينه محل تلك الحروف والأصوات لزم أن يقال إن محل العلوم والإدراكات هو الحنجرة واللهاة واللسان، ومن المعلوم

---

[5] توفيق، محمد عز الدين: **دليل الأنفس بين القرآن والعلم الحديث**، ص267.

[6] الرازي، محمد: **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، ص29.

بالضرورة أن الأمر ليس كذلك.... وقد بينا أن المدرك لكل المدركات والمحركات لجميع الأعضاء بكل التحريكات بحيث أن تكون شيئاً واحداً فلم يبقَ إلا أن يقال محل الإدراك في البدن شيء سوى هذه الأعضاء، وأن هذه الأعضاء جارية مجرى آلات وأدوات له، فكما أن النجار يفعل أفعالاً مختلفة بواسطة آلات مختلفة فكذلك النفس تبصر بالعين وتسمع بالأذن وتتفكّر بالدماغ وتعقل بالقلب، فهذه الأعضاء آلات النفس وأدوات لها[7].

ويورد سعيد باسل رأي الغزالي في عمل الحواس، وذلك في منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي وهو "أن الحواس وإن كانت بالاشتراك مع الوهم تدرك التعدد والتباين فلكل حاسة منها وظيفة بالنسبة إلى العقل مستقلّة عن وظائف الحواس الأخرى غير أن العقل لا يتلقى المعلومات من الحواس مباشرة وإنما من المتخيلة التي تجري منه مجرى صاحب بريده وهي التي تتلقى هذه المعلومات المختلفة من الحواس ويشرح الغزالي وظيفة كل حاسة من الحواس في نقل المعلومات[8] فيقول: "إن القوة الخيالية المودعة في مقدم الدماغ تجري من العقل مجرى صاحب بريده تجتمع أخبار المحسوسات عندها وتجري الحافظة التي مسكنها حوافز الدماغ مجرى الخازن لهذا البريد وتجري الحواس الخمس مجرى جواسيسه فيوكل كل واحد منها بأخبار صقع من الأصقاع، فيوكل العين بعالم الألوان، والسمع بعالم الأصوات والشم بعالم الروائح، وكذلك سائرها فإنها أصحاب أخبار يلتقطونها من هذه العوالم، ويؤدونها إلى القوة الخيالية التي هي كصاحب البريد"[9].

والحواس ليست خمساً عند ابن رشد، فهو يشكك في حاسة اللّمس وفي ذلك يقول: ".... أما الحواس الأربع التي هي السمع والبصر والشم والذوق فبين أن الدماغ إنما جعل لمكانها (من أجلها) وأنها موجودة فيه، وبخاصة السمع والشم وكذلك تبين أن لكل واحد منها آلة خاصة، فآلة البصر العين، وآلة السمع الأذن وآلة الشم المنخر وآلة الذوق اللسان، وأما آلة اللّمس الخاصة ففيها شكوك...."[10].

---

[7] الرازي، محمد: **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، ص31، 32.

[8] باسل، فكتور: **منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي**، ص52.

[9] الغزالي، محمد: **إحياء علوم الدين**، ج3/ص9.

[10] ابن رشد، محمد: **الكليات في الطب، مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية**، ص191.

ولقد أدرك هؤلاء الفلاسفة مكانة الحواس وأهميتها –وإن كان إكبارهم للأمور الروحانية والعقلانية أكثر من اهتمامهم بالحواس لذاتها- إلا أنهم يتفقون على أن هذه الحواس هي وسائل لا غنى عنها في إكساب الإنسان كافّة المعارف، وبداية طريق المعرفة تكون بواسطتها، سواء أكانت هذه المعارف بسيطة وأولية أم معارف متراكمة ومتطورة، ثم يأتي دور العقل الذي يميز الإنسان عن الحيوانات في إدراك تلك المعارف بطريقة أخرى، وهذا ما نراه عند إخوان الصفاء في رسالتهم العاشرة حول الجسمانيات والطبيعيات، فعلم الإنسان بالمعلومات يأتي "من ثلاثة طرق أحدها طريق الحواس الخمس، الذي هو أول الطريق، ويكون جمهور علم الإنسان، ويكون معرفته بها أول الصبا ويشترك الناس كلّهم فيها وتشاركهم الحيوانات، والثاني طريق العقل الذي ينفصل به الإنسان دون سائر الحيوانات ومعرفته به تكون بعد الصبا عند البلوغ، والثالث طريق البرهان الذي يتفرد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس وتكون معرفتهم بها بعد النظر في الرياضيات والهندسة..."[(11)].

ويعرفنا إخوان الصفاء أيضاً بالحواس الخمس، وبما هي القوى الحساسة، والإحساس والمحسوسات حيث يقولون: "فاعلم أن الحواس هي آلات حسية وهي خمس العين والأذن واللسان والأنف واليد، وذلك أن كل واحد منها عضو الجسد.

وأما القوى الحساسة فهي قوى روحانية نفسانية يختص كل منها بعضو من أعضاء الجسد.

أما المحسوسات: فالأشياء المدركة بالحواس، هي أعراض حالّة في الأجسام الطبيعية مؤثرة في الحواس، مفيدة لكيفية مزاجها.

والإحساس: هو شعور القوى الحساسة لتغييرات كيفية من جهة الحواس، بيان ذلك أن القوة الباصرة مجراها العين، وهي مستنبطة الحدقتين في الرطوبة الجليدية، والقوة السامعة مجراها في الأذنين وهي مستبطنة الصمخاين مما يلي البطن المؤخرة من الدماغ، والقوة الشامة مجراها في المنخرين وهي مستنبطة الخياشيم مما يلي البطن المقدم من الدماغ والقوة الذائقة ومجراها الفم،

---

(11) إخوان الصفاء: **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، ص396.

وهي تستبطن في رطوبة اللسان، والقوة اللامسة ومجراها في عامة سطح بدن الحيوان الدقيق الجلد، ولكنها في الإنسان أظهر وخاصة في الأنملة، كما قيل: "الأنامل حاكمة البدن"[(12)].

فهم يقرون أهمية الحواس الخمسة، ويميزون أفعال الحواس من أفعال العقل وينسبونها إلى مصطلح النفس والقوى الحساسة والقوى النامية والقوى الحيوانية.

والفارابي أيضاً يربط عمل الحواس بقوى النفس كما يصطلح الفلاسفة المسلمون على ذلك، ثم يميز بين أنواع ومراتب الإدراك وينسبها أيضاً إلى العقل الذي يجعله الفلاسفة جزءاً من قوى النفس الإنسانية أو مرادفاً له كما يجعل الحواس آلات العقل في المعرفة.

ويتحدث جميل صليبا في تاريخ الفلسفة العربية عن القوة الحاسة من وجهة نظر الفارابي ويقول: "إن الحواس الخمس الظاهرة هي الطريق التي تستفيد منها النّفس معرفتها بالأشياء الخارجية..."[(13)].

ويوجز عمر فروخ آراء ابن حزم في هذا المجال تحت عنوان الحس والعقل إذ يقول: "جعل ابن حزم المعرفة بالحس السليم (بالحواس السليمة) وبالبديهة شيئاً واحداً، ذلك أن المعرفة بالبديهة أو بأول العقل تقوم في حقيقتها على الحس السليم. وهكذا تكون المعرفة عند ابن حزم بشهادة الحواس (بالحس الصحيح مباشرة) أو إما ببرهان راجع من قرب أو بعد إلى شهادة الحواس"[(14)].

وهكذا نرى اتفاق ابن حزم في آرائه مع الفلاسفة في بيان وظائف الحواس واعتبارها وسائط للعقل في حدوث المعرفة.

وهذا ما يؤكده العلم الحديث في نظريات المعرفة المبثوثة لدى علماء النفس والفلاسفة المحدثون، جاء في الموسوعة النفسية "لا شك أن كل معرفة لا بد وأن تتضمن وجهاً عملياً ووجهاً

---

(12) المصدر نفسه، ج2/ص401.

(13) صليبا، جميل: **تاريخ الفلسفة العربية**، ص60.

(14) فروخ، عمر: **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، ص597.

نظرياً، ولهذا تدخل الحواس كإحدى الوسائط الهامة في اقتناص المعارف عن طريق اعتقالها واستيعابها، حيث أنها تمد القوى الإدراكية بالقدرة على التعرف إلى الأشياء المحيطة بالإنسان والتي يزخر بها عالمه الخارجي الذي يحيط بها"[15].

هذه النظريات القديمة والحديثة حول أفعال الحواس ودورها، عبرت عنها ألفاظ أفعال الجوارح في القرآن الكريم –كما تقدم في الفصل السابق- بدلالات لغوية معنوية أو مجازية فيجيء البصر مثلاً بمعنى العلم، وكذلك السمع، إلى غير ذلك من الدلالات المجازية والمعنوية التي وردت في الفصل السابق في معاني ألفاظ الجوارح لدى علماء اللّغة.

وقد نقل ابن منظور عن ابن سيده معنى البصر بأنه "حس العين والجمع أبصار"[16]، وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة في وظائف الحواس. أما البصر -على سبيل المثال- يأتي عند اللغويين بدلالته المعنوية من باب المجاز، فقد ذكر ابن منظور أن: ".... البصير العالم.... وبصرت الشيء علمته[17] واستشهد بقوله تعالى: "قَالَ بَصُرۡتُ بِمَا لَمۡ يَبۡصُرُواْ بِهِۦ"[18]. وهذه الدلالة المجازية التي وردت عند ابن منظور هي عينها التي تحدث عنها الفلاسفة حيث ارتباط الجوارح بالقوة الحساسة الروحانية التي يختص بها كل عضو من أعضاء الجسد.

وسأقسم الجوارح إلى عناوين مستقلّة حسب كل جارحة، إذ سأفرد لكل جارحة عنواناً يناقش آراء الفلاسفة الخاصة بتلك الجارحة، باستثناء جارحة اليد والقدم، إذ سأفرد لهما عنواناً واحداً متصلاً بحاسة اللّمس نظراً لصلتهما الوثيقة بهذه الحاسة في آراء الفلاسفة.

(1) جارحة العين:

يتفق العلماء والفلاسفة على أن النّظر من أهم الوسائل التي تفسر للإنسان العالم المحيط به. ولا بد عند الحديث عن أفعال جارحة العين من التعريف بـ: "كلّ جارحة من الناحية الفسيولوجية

---

[15] غالب، مصطفى: **في سبيل موسوعة نفسية**، ج9-12/ص 13.

[16] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص64، مادة بصر.

[17] المصدر نفسه، ج4/ص64، مادة بصر.

[18] سورة طه، آية 96.

بإيجاز. ويشبه العلماء العينين بكرتين من الهلام تبعد إحداهما عن الأخرى مسافة (2.5سم) تقريباً. ويقسمون أجزاء العين إلى ثلاثة أجزاء أساسية الغشاء الخارجي، والغشاء الوسطي المكون من مشيمة العين والقزحية والغشاء الداخلي (شبكة العين) ويعدونه أهم أجزاء العين فيه الأعصاب التي تلتقط الصور وتنقلها إلى الدماغ. ".... تتحسس العصيات في الشبكة الأنوار القاتمة، فيما تتحسس المخاريط الأضواء الزاهية والألوان، والمخاريط هي الخلايا الوحيدة التي تبطن النقرة وهي انخساف يكون عند البصر في أعلى مستوى. يحس الضوء الذي تحسسته الشبكة بإرسال نبضات تنقل من خلال العصب البصري إلى القسم الخلفي من الدماغ"[19].

وقد أشار الأطباء من الفلاسفة المسلمين إلى أن العين هي آلة الأبصار من ناحية تشريحية. وجاءت في الفصل السابق ألفاظ أفعال العين دالّة على الناحية الوظيفية لها وهي فعل الإبصار والرؤية، إضافة إلى الدلالات المجازية الأخرى بمعنى العلم والفكر.

وذكر الجرجاني في تعريف البصر أنه: "القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان، ثم تفترقان فتأويان إلى العين لتدرك بها الأضواء والألوان والأشكال"[20].

وقد ربط الفلاسفة أفعال جوارح الإنسان عامة وجارحة البصر خاصة بالمعاني المعنوية العقلية المجردة، واستدلوا على ذلك بدلائل كثيرة يثبتها القرآن، وبالمقارنة حتى مع التفسيرات العلمية الدقيقة لأفعال الجوارح عامة وأفعال العين خاصة نجد أن هناك ترابطاً بين ما قاله الفلاسفة المتّزنون وبين الحقائق العلمية والنفسية في العلوم الحديثة من جهة، وبين ما حض عليه القرآن الكريم أيضاً من جهة أخرى. "أمر القرآن الكريم بإحسان استعمال السمع والبصر والعقل حتى يهتدي الإنسان عن طريقها إلى الحق والحقيقة، ويكون الحق واضحاً عنده والحقيقة ثابتة لديه قال تعالى: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا"[21]، ففي هذه الآية الجامعة أصول رئيسة هي المتّبعة في أصول النظر العلمي فلقد أمر

---

[19] حبيب، زينب: **موسوعة جسم الإنسان**، ص62.

[20] الجرجاني، علي: **التعريفات**، ص71.

[21] سورة الإسراء، آية 36.

بالمشاهدة الصحيحة والتفكير الصحيح، وأن على الإنسان أن يتمسك ما يصل إليه من حق أو حقيقة على هذين الطريقين: المشاهدة والتفكير"[22].

وغلب على الفلاسفة الذين تناولوا جوارح الإنسان من وجهة نظر فلسفية أنهم كانوا أطباء، بحثوا في تركيب هذه الجوارح من ناحية فسيولوجية، كابن رشد وابن سينا والرازي، وكانوا يعضدون وجهات نظرهم بالحقائق العلمية المتاحة لهم آنذاك.

وأورد ابن رشد في كتاب الصحة شرحاً عن العين وتركيبها قائلاً: "وأما العينان الأمر فيهما بين أنهما آلة الإبصار، ولما كانت العين، على ما ظهر بالتشريح مؤلفة من ثلاث طبقات وثلاث رطوبات، فقد ينبغي أن ننظر منفعة واحدة منها..."[23].

نلاحظ أن آراء الفلاسفة حول ألفاظ الجوارح تعتمد على تحليلهم الفسيولوجي من جانب تركيب هذه الحواس والجوارح، وتعليل آلية عملها، ثم رد ذلك إلى قوى روحانية في النّفس، فإن كانت بداية الطريق لديهم حديث عن الماديات المحسوسة لجوارح الإنسان، إلا أنهم يصلون إلى أن أفعال هذه الجوارح –سواء أكانت أفعال الرؤيا الحقيقية إذا كانت في حاسة الإبصار مثلاً أو الأفعال المجازية التي تعني الفكر والعلم- ترتد إلى عالم الروح الموجود في النفس وهو عالم غير معروف وملموس. وإذا وافقنا هؤلاء الفلاسفة على آرائهم لن نجد أنهم يختلفون في بعض هذه الأسس عما وصل إليه العلم الحديث من تحليل كيفية عملية الإبصار بطريقة دقيقة، ولكن العلم الحديث ما زال عاجزاً عن فهم طريقة العقل في فهم هذه الصورة التي انتقلت إليه عن طريق النبضات العصبية، ولعلّ هذا الذي عنوا به القوى الروحانية. قال تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً"[24].

ويذكر فروخ في دراسة لرسائل إخوان الصفاء رأيهم في الحواس عامة وحاسة البصر خاصة، وهو أن سبب اختلاف المعرفة "راجع إلى اختلاف ماهية المعروفات، فمعرفة الأشياء

---

[22] طوقان، قدري: **مقام العقل عند العرب**، ص21.

[23] ابن رشد: **الكليات في الطب**، ص194.

[24] سورة الإسراء، آية 85.

المادية المحسوسة تكون عن طريق الحواس الخمس، وأما ما كان أشرف من النفس وأعلى فيعرف عن طريق البرهان" .... ثم إن بعض الحواس أشرف من بعض فإخوان الصفاء يعتقدون أن حاسة النظر أشد أمناً في المعرفة من حاسة السمع..."[25].

ويقول الباحث محمد عز الدين توفيق في كتابه دليل الأنفس بعد أن يتحدث عن العين وتركيبها وآلية عملها من الناحية الفسيولوجية: "..... ويبقى السؤال الكبير بعد كل هذا: كيف تقوم التيارات العصبية بتوليد صورة حية لها معنى في عقولنا؟ إن طريقة العقل في استخراج صور معروفة مفهومة من نبضات عصبية مرسلة إليه من الشبكية، يعتبر واحداً من أغرب العمليات التي تتم في الإنسان إنها لغة العقل التي لا يفهمها غيره...."[26] إذن هم يتفقون في المبادئ مع ما وصل إليه العلم الحديث ولا يختلف عندهم إلا المصطلح.

وابن سينا الطبيب الفيلسوف نجده يتحدث عن البصر كعضو من ناحية تشريحية ويذكر نجاتي أن "كلام ابن سينا في تشريح العين كلام مضطرب غامض... وبعد أن يقارن بين معطيات التشريح الحديث وما قاله ابن سينا يقول: "يكاد يتفق تشريح العين عند ابن سينا مع التشريح الحديث في أساسه، وإن اختلف عنه في بعض تفاصيله"[27].

ونعود لنؤكد أن الفلاسفة عندما تناولوا الجوارح الإنسانية أو الحواس الخمس جعلوها آلات للعقل الإنساني أو النفس، فهي النفق الذي تمر عملية الإدراك به لتتم في العقل.

وهذا ابن طفيل في قصته الشهيرة "حي بن يقظان" التي يعرض فيها فلسفته الخاصة من خلال تلك الشخصية بهدف إثبات أن العقل سبيل المعرفة الصحيحة، نراه يستخدم ألفاظ البصر والنظر مراراً على لسان "حي" الذي وصل إلى ما وصل إليه من خلال حواسه أولاً التي قادته إلى التفكير والتدبر، وهذه بعض العبارات التي ركز فيها الكاتب على ألفاظ النظر قال: "وكان في ذلك كلّه **ينظر** إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار وبالأشعار وأنواع الريش... ثم يرجع إلى

---

[25] فروخ، عمر: **إخوان الصفاء. درس، عرض، تحليل**، ص48.

[26] توفيق: **دليل الأنفس بين القرآن والعلم الحديث**، ص75.

[27] نجاتي، محمد عثمان: **الإدراك الحسّي عند ابن سينا**، ص115، 116.

نفسه **فيرى** ما به من العري وعدم السلاح وضعف العدو، وقلة البطش... فكان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه... وكان **ينظر** إلى ذوي العاهات والخلق الناقص... فلا يجد لنفسه شبيهاً"[28].

إذن هو **ينظر** بعينه لتقوده إلى التفكّر، وهذا واضح في ثنايا هذه الرسالة من بدايتها حتى نهايتها... وهو يعود ليبسط فلسفته بأن هذه الجوارح والأعضاء هي آلات فنراه يقول: "... وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له ومؤدية عنه وأن منزلة ذلك الروح تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ويصيد جميع صيد البر والبحر فيعد لكل جنس آلة يصيد بها... كذلك الروح الحيواني واحد، وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شماً، وإذا عمل بآلة اللّسان كان فعله ذوقاً، وإذا عمل بالجلد واللّحم كان فعله لمساً، وإذا عمل بالعضو كان فعله حركة، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واعتداء... ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه ولا يتم لشيء من هذا فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطريق التي تسمى عصباً، ومتى انقطعت تلك الطرف وانسدت تعطّل ذلك العضو..."[29].

وهذا هو منهج القرآن الكريم في الدعوة إلى التبصر والتفكّر في آياته فألفاظ البصر في بعض آيات القرآن دعوة إلى النظر ومن ثَم التفكّر للوصول إلى عظمة ا . وتحت عنوان العقل يطل على ا في موسوعة علم النفس القرآني يقول الجسماني: "ما أكثر البينات والبصائر التي يستهدي بها الإنسان لاكتناز حقيقة تكوينه والوشائج التي تشده إلى ما يكتنفه في هذا الكون. إذ قال تعالى: "قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ"[30]. "بَصَآئِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ"[31]. "تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ"[32]. دلالة الآيات الكريمة المذكورة في هذا السياق تنطوي على بيانات ذات دلالة تبصيرية تمكن الإنسان من الاهتداء إلى ما في ذاته وما في عالمه الذي يحتويه. "تبصرة وذكرى لكل عبد منيب" أي: ومشاهدة خلق السموات

---

[28] القطان، إبراهيم: **رسالة حي بن يقظان للفيلسوف المشهور ابن طفيل**، ص35.

[29] القطان، إبراهيم: **رسالة حي بن يقظان للفيلسوف المشهور ابن طفيل** ، ص42، 43.

[30] سورة الأنعام، آية 104.

[31] سورة القصص، آية 43.

[32] سورة ق، آية 8.

والأرض، وما جعل ا فيها من الآيات العظيمة تبصرة ودلالة وذكرى لكل عبد منيب..."، "ففي كل ذلك معنى للإنسان وتحريض له ليبصر ما في نفسه وما في بيئته، وأن يتبصر ويتدبر ليدرك بالحواس وبالعقل عظمة بارئه وكيف كونه على النحو الذي هو عليه[33].

وهذا هو منهج اللغويين في تفسير معنى النظر الذي تتعاقب عليه الدلالة الحسية والدلالة المعنوية. إذ يقول ابن منظور في معنى النظر: "النظر حس العين، وتقول نظرت إلى كذا وكذا من نظر العين والقلب، وفيما نقله أيضاً عن ابن اسحق في تفسير قوله تعالى: "وَأَغۡرَقۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ"[34] معناه وأنتم ترونهم يغرقون، يجوز أن يكون معناها وأنتم تشاهدون وتعلمون ذلك، وإن شغلهم على أن يروهم في ذلك الوقت شاغل[35].

إذن تتضافر جوارح الإنسان وعقله في ما نرى لإدراك المعارف التي تجعلنا نؤمن بعظمة الخالق، ولذلك نرى أن الفلسفة المتزنة تتماشى مع معطيات العلم وتوافق الدين أيضاً، وشاهد ذلك أن كثيراً من العلماء غير المسلمين ممن بحثوا وتوصلوا إلى نتائج مذهلة حيرت أبصارهم وعقولهم لم يجدوا أمامهم إلا الإسلام والتوحيد والإيمان بأن هناك خالقاً عظيماً يدير الكون، وفي الوقت نفسه إن الإنسان ليس بحاجة دائماً لأن يكون عالماً ليتفكر ثم يؤمن، فالأعراب وقبلهم الإنسان البدائي آمن بعظمة خالقه باستخدام حواسه عندما نظر إلى السماء ثم نظر إلى نفسه نظرة بسيطة "سئل أعرابي عن الدليل على وجود الصانع (ا) فقال: البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدلان على الصانع الخبير"[36] وقد نرى أن ابن طفيل يجنح إلى ما يعضد قولنا إذ يقول القطان في مقدمة كتابه رسالة ابن طفيل: "وقد انتهى إلى تعزيز التوفيق بين الفلسفة والدين، وأن العقل والوحي سبيلان للمعرفة الصحيحة غير أن الفلسفة ينبغي أن يترك أمرها إلى

---

(33) الجسماني، عبد العلي: **موسوعة علم النفس القرآني**، ج8/ ص25، 26.

(34) سورة البقرة، آية 50.

(35) ابن منظور، **لسان العرب**، ج5/ص217، مادة نظر.

(36) أمين، أحمد: **التكامل في الإسلام**، ج1/ص23.

الخاصة دون العامة من الناس وقد رمز إلى ذلك في قصته بعجز سلامان عن فهم ما وصل إليه حي بن يقظان عن طريق العقل، وإن كان قد أدركه عن طريق الدين"[37].

فكأنّه يرى أن الدين والفلسفة صنوان، وأن الفلسفة تصل إلى ما أتى به الدين وقد يكون في ذلك من المغالاة وتمجيد للعقل الإنساني، الذي يتنازعه الجسد وأهواؤه وبالتالي فإنّه خص الفلسفة للخاصة من الناس لتفاوتهم، وقد يؤمن الآخرون ولكن بطريق الوحي والنبوة.

(2) جارحة السّمع:

إن كنا ذكرنا أن العلماء والفلاسفة اتفقوا على أن البصر هو أهم الحواس التي أنعم بها ا على الإنسان، فنجد أنهم اختلفوا أحياناً في أيتهما أهم **السمع** أم البصر في عملية التعلم. أما القرآن الكريم فقد قرن **السمع** والبصر في آيات كثيرة نظراً لأهميتها، وآلة **السمع** هي الأذنان. "وتتمثل حاسة **السمع** في الأذن بأقسامها الثلاثة: الخارجية أو ما يعرف بالصوان، والوسطى والداخلية بما في ذلك عصب السمع الذي ينقل الأصوات على نحو معين إلى الجزء المختص لمعالجة اللّغة من الدماغ، ويمثل الصوان مرآة مقعرة تعمل على جمع أكبر قدر ممكن من الذبذبات الصوتية. أو إن شئت فهوائي محطة أقمار صناعية أو كأنه عدسة لامة... تبارك ا أحسن الخالقين"[38].

وما زال تفسير معاني الصور والمرئيات في أذهاننا أمراً محيراً لدى العلماء، وكذلك الأمر بالنسبة لتفسير عقولنا لتلك الذبذبات الصوتية وتصنيفها إلى أصوات لها معانٍ شتى.

ويركز علماء اللّغة على أهمية حاسة **السمع** في عملية التعلم ويرون أنها المكمّلة لجهاز النطق يقول الأستاذ يحيى في كتابه اللغة والحواس: ".... وجدير بالذكر أن العرب اشتقت من الأذن مفردات أوقعتها على معاني العلم والأعلام ونحوهما وتوجيه ذلك أن عملها **السمع** هو سبيل

---

[37] قطان: **رسالة حي بن يقظان للفيلسوف المشهور ابن طفيل**، ص43.

[38] جبر: يحيى، **اللّغة والحواس**، ص74.

الإنسان إلى العلم، وهو الأصلُ في العملية اللغوية، والمكمل لجهاز النطق حيث يجعل للألفاظ المنطوقة قيمة ودوراً ذلك أنه لا قيمة لجهاز النطق في الإنسان ما لم تكن هناك آذان **تسمع**..."[39].

ونجد أن الأذان في اللّغة كما ورد في كتاب التعريفات للجرجاني هو: "مطلق الإعلام" وفي الشرع: الإعلام بوقت الصلاة بألفاظ معلومة مأثورة والإذْن في اللغة: الإعلام وفي الشرع فك الحجر وإطلاق التصرف لمن كان ممنوعاً شرعاً"[40].

نلاحظ ارتباط هذه المشتقات المأخوذة من حاسة **السّمع** بالإعلام والتعلّم في اللّغة، وهذا ما سنراه أيضاً عند الفلاسفة.

وإذا كان القرآن الكريم قرن **السمع** والبصر في آيات كثيرة، فإن حديث الفلاسفة عن **السّمع** لا نجد فيه اختلافاً عن حديثهم عن البصر وأهميته، فقد تناولوا حاسة **السّمع** من ناحية تركيبية تشريحية وربطوا عملها بالقوى الروحانية المتعلقة بالنفس، وعدوا **السّمع** –كباقي الحواس- إحدى آلات النفس، يذكر الرازي ذلك في تقسيمه قوى النفس الإنسانية: "وأما النفس الإنسانية فقالوا لها قوتان نظرية وعملية، فأما النظرية: فهي القوة التي باعتبارها تسبق جوهر لقبول الصور الكلية المجردة.

وأما العملية: فهي القوة التي باعتبارها تسبق جوهر النفس لتدبير هذا البدن، والقيام بإصلاح مهماته، فهذا القول في ضبط القوى الإنسانية. واعلم أن الفلاسفة فرعوا هذه الأقوال على القوى فأسندوا كل فعل على حده إلى قوة على حدة ثم زعموا أن بعضها قوى جسمانية وبعضدها قوى روحانية. فأما نحن فقد أثبتنا في جملة كتبنا أن جميع هذه الإدراكات قوى النفس وكل عضو من أعضاء البدن فهو آلة النفس بحسب فعل خاص من أفعالها فآلة النفس في الإبصار هي العين، وفي **السماع** هو الأذن وفي النطق هو اللسان"[41].

---

[39] المصدر نفسه، ص74، 75.

[40] الجرجاني: **التعريفات**، ص15.

[41] الرازي: **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، ص77، 78.

وهكذا ورد معنى السمع في اللغة قال ابن منظور في تعريف السمع: "حس الأذن"[42]. أما السمع المعنوي الذي ورد بالدلالة المجازية في اللغة يأتي بمعنى الفهم والعلم وقد ذكر الزبيدي – على سبيل المثال- أن السمع يأتي بمعنى الفهم في قوله تعالى: "وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ"[43] إذ يقول في معنى أسمعهم "أي أفهمهم بأن جعل لهم قوة يفهمون بها"[44].

ومن الآراء الصائبة والهامة أيضاً التي توصل إليها العلماء والفلاسفة المسلمون، وأكد على صحتها العلم الحديث في كيفية حدوث **السمع**، حقيقة انتقال الصوت إلى الأذن عبر موجات الهواء مما يدل على أهمية التفكير الاستنباطي الذي كان يؤدي للوصول إلى الحقيقة العلمية وهذا ما توصل إليه ابن سينا: "ولقد استطاع ابن سينا أن يصل بطريقة التفكير الاستنباطي إلى حقيقة علمية ما زالت صحيحة حتى اليوم، وهذه الحقيقة هي أن الصوت ينتج عن تأثير الموجات الهوائية، أو على حسب اصطلاح ابن سينا أن الصوت عارض معرض من حركة الهواء المتموج"[45].

"أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ، وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ، وَهَدَيْنَـٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ"[46] فا تعالى خلق هذه الجوارح للإنسان ليتبين بهما طريق الخير والشر. فالاستفهام تقرير، أي جعلنا له عينين ولساناً وشفتين، وهديناه النجدين، أي بينا له طريق الخير والشر[47].

ويؤكد الفلاسفة المسلمون في أكثر من موضع على ارتباط أفعال الجوارح بالنفس، ويبرزون أهمية هذه الجوارح في اكتساب المعارف، ومن ثم التعويل على النفس التي تدبر أفعال هذه الحواس أو الجوارح، ويريدون بالنفس العقل الإنساني على الأغلب يقول أبو علي أحمد بن مسكويه في كتابه الحكمة الخالدة: "إن النفوس وإن غمضت مواصفاتها وخفيت أوعيتها ولطفت مسالكها فهي أوعية حكمة لا تعد، ومعادن خيرات لا تنزح، وخزائن عجائب لا تحصى، ثم هي مدبرة الأبدان وجوارحها، والقائمة على سياستها والسلطة على استخدامها وهي المعطاة خزائم

---

[42] ابن منظور: **لسان العرب**، ج8/ص164، مادة سمع.

[43] سورة الأنفال، آية 23.

[44] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص388، مادة سمع.

[45] نجاتي: **الإدراك الحسيّ عند ابن سينا**، ص111.

[46] سورة البلد، آية 8.

[47] المحلي، جلال الدين: **تفسير الجلالين**، ص589.

الأجسام المطيعة لها وهي المكملة تصريف أعنّتها. إليها تتناهي الجوارح بأعمالها. وإليها تؤدي مكاسبها وتنظر فضلها فيما توصل إليها من المعارف بالحواس وعنها تصدر الأقضية.."[48].

والجانب الهام الذي يركز عليه العلماء والفلاسفة هو ارتباط عمل الجوارح بقوة الإيمان فكلّما أعملنا جوارحنا وحواسنا فيما حولنا، كلّما ساعدنا ذلك على اكتساب المعارف واكتشاف أسرار الكون، وتذليل مخلوقات ا لخدمة الإنسان، فيكسب الإنسان بذلك خير الدارين، ويزداد إيماناً بعظمة الخالق، وهذا ما يؤكده القرآن الكريم في آيات عدة، يسوقها علماء النفس والفلاسفة في الاستدلال على أهمية الحواس –عامة والسمع منها خاصة- لدى الإنسان يقول الجسماني في موسوعة علم النفس القرآني: "يحث الكتاب المبين على التجربة والمشاهدة واستعمال الحواس قال تعالى في لزوم استعمال السمع والعقل[49]: "أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا"[50].

والرازي في كتابه النفس والروح يذكر في الفصل السادس تحت عنوان في أن المتعلق بجوهر النفس هو القلب وبواسطة القلب يتعلّق بسائر الأعضاء، نراه يؤكّد على أهمية السمع في معرض ذكره إحدى اللّطائف اللغوية –على حد تعبيره- في قوله تعالى: "إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ"[51]، فهذه الآية دالة بصريحها على أن محل الذكر والفهم هو القلب... .

واعلم أن هذه الآية مشتملة على لطيفة عجيبة إلا أن بيانها بتقديم سؤال فإنه يقال: إن الواو العاطفة أليق بقوله: "وألقى السمع" من الواو القاسمة، وذلك لأن حصول الذي لا بد فيه من مجموع أمرين: "لا بد فيه من القلب، ولا بد فيه من إلقاء السمع، عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك

---

(48) مسكويه، علي: **الحكمة الخالدة**، ص292.

(49) الجسماني، عبد العلي: **موسوعة علم النفس القرآني**، ج3/القسم الثاني ص97.

(50) سورة الحج، آية 46.

(51) سورة ق، آية 37.

الإدراكات والمعارف، ومعلوم أنه لا بد من أمرين معاً فكان ذكر الواو القاسمة هنا أليق من ذكر الواو العاطفة"[52].

إذن هو يجعل السمع والقلب شريكين في حصول الذكرى والإدراك مما يدلّنا على إكبار العالِم لحاسة السمع من خلال تفسيره الآية الكريمة إنه السمع الذي يفتح المدارك والعقول، السمع الذي يتطلب منا الجد والاجتهاد وإلا فإن السمع لا طائل منه ويصبح الإنسان كالأصم كما عبر عن ذلك القرآن الكريم.

وهذا هو ما ذكرته المعاجم اللغوية في معنى ألفاظ السمع المعنوية كما ذكرت قبل قليل في معنى سمع بدلالته المجازية.

ويمكننا أن نلاحظ مباشرة مما سبق أهمية الحواس ودورها في الإدراك، وبالتالي اكتشاف قوانين الحياة التي نسعى إلى اكتشافها، فاللغويون يناقشون السمع والبصر في القرآن الكريم بدلالاتها المعنوية والمجازية بلغة وأفكار تلتقي مع أفكار الفلاسفة المسلمين إلى حد كبير في آرائهم حول ارتباط الحواس بالعقل الإنساني.

(3) جارحة الفم واللسان:

يقترن الفم واللسان لدى الإنسان في الموقع، كما يشتركان في الأداء الوظيفي لبعض أفعالهما، ومن هنا جاء وضع هاتين الجارحتين في عنوان واحد، وقد جاء تركيز الفلاسفة على تناول جارحة اللّسان بفعليها الأساسين وهما النطق والذّوق، ولم يتناولوا أفعال الفم الأخرى كما رأينا عند اللّغويين الذين تناولوا أفعال اللّسان والفم على حد سواء.

ولذلك جاءت ألفاظ أفعال جارحة اللّسان لدى الفلاسفة مرتبطة بوظائفه، كما أنه من الملاحظ أن الفلاسفة يركزون دراساتِهم على حواس الإنسان الخمس، وليس على جوارحه عامة، كون الحواس لها ارتباط بالأفعال المادية والروحانية، واقتراب الفيلسوف من الروحانيات يكون أكثر من اقترابه من الماديات.

---

[52] الرازي: **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، ص52.

وابن رشد يتناول ألفاظ جارحة اللّسان من خلال ذكر وظائفه كما يرد ذلك في كتاب الصحة: "وأما اللّسان فالأمر فيه بين إنه إنما أعد نحو فعل الذّوق وإن كان مع هذا يصحب فيه أمر آخر من جهة الأفضل، وهو أنه الذي به يتهيأ تقطيع الحروف، وفي أصل اللّسان فوهتان تفضيان إلى لحم غُددي يقال له مولّد اللّعاب ومنفعة هذا اللّعاب أنه يغسل الأشياء المذُوقة حتى يظهر طعمها في الفم"[53].

إن اللّغويين تناولوا أفعال اللّسان في جانبي الذوق والكلام، وبذلك يلتقون مع آراء الفلاسفة في بيانهم الدلالات الأصلية الخاصة بتلك الجارحة، مع تركيز اللّغويين على الجانب المجازي لأفعال هذه الجارحة خاصة أن ألفاظ أفعال جارحة اللّسان في القرآن الكريم كثيراً ما انتقلت إلى الدلالة المجازية.

فالنطق عند الزبيدي: "... ينْطِقُ بالضم تكلّم بصوت... والنطق الأصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان"[54].

وإذا نظرنا إلى العلم الحديث في مجال التشريح نجد أنه تطابق إلى حد كبير في بيان وظائف اللّسان مع آراء الفلاسفة المسلمين، ففي موسوعة جسم الإنسان يعرف اللّسان ويذكر وظيفته الخاصة بالذوق: "آلة الذوق وهي اللّسان والذي يشغل الجدار السفلي ويستقر على طبقة لفافية عضلية.... تلتقط براعم الذوق أربعة طعوم أساسية فقط هي الحلو والمر والمالح والحامض، وبالإمكان حسب الاكتشافات الحديثة أنه بالإمكان الإحساس بطعم معدني وبطعم قلوي"[55].

وهذا أيضاً يطابق معنى الذوق في اللغة كما يذكر ابن منظور بأن: "... المذاق طعم الشيء، والذواق هو المأكول والمشروب"[56].

---

[53] ابن رشد: **الكليات في الطب، من كتاب الصّحة**، ص194.

[54] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص76، مادة نطق.

[55] حبيب: **موسوعة جسم الإنسان**، ص68، 69.

[56] ابن منظور: **لسان العرب**، ج10/ص11، مادة ذوق.

ويتحدث محمد عز الدين في كتابه دليل الأنفس–فيما يخص جارحة الفم واللّسان، واضطلاعهما بوظائف هامة في جسم الإنسان-، بما يدل على أهميتهما، ودقّة أدائهما قائلاً: "أما عملية التذوق نفسها تتم في المراكز المختصة من الدماغ فمثلها مثل الإحساسات الأخرى حيث ينطلق من اللّسان نوعان من الحزم العصبية تحمل النبضات إلى الدماغ، نوع يحمل إحساسات الألم والحرارة واللّمس وآخر يحمل الإحساسات الذوقية فيصل إحساس كل نوع منفصلاً، لكن المراكز المختلفة في الدماغ تمزج المعلومات فيحس الإنسان بالنكهة النهائية للشيء المتذوق وهذا هو السبب أننا نجد مذاق الحليب البارد مثلاً غير مذاقه وهو ساخن"[57].

فمادة **ذوق** في الفلسفة الإسلامية والعلم الحديث ترتبط بفعل الحاسة المسماة باسم فعلها، وهكذا تناول الفلاسفة لفظة **الذوق** –على اعتبارها الحاسة المعروفة- من ناحية تركيبية ووظيفية وعدوها الحاسة المسؤولة عن تمييز الطعوم، ونتيجة ذلك يأتي **لفظ الطّعم** لديهم أيضاً في سياق وظائف حاسة الذوق التي آلتها اللسان. يقول نجاتي عن **الذّوق** كما يذكر ابن سينا في كتاب الشفاء: "**للذوق** طعمان أوليان هما الحلو والمر وطعوم أخرى متوسطّة بينهما وهي الحموضة والقبض والعفوصة والحرافة والدسامة والبشاعة .... ويحس **الذوق** أيضاً التفه وهو عدم الطعم وهو كما **يذاق** الماء. وكل حاسة تدرك على العموم محسوسها وعدم محسوسها كالظلمة للعين والسكوت للسمع والتفّه **للذوق** فيدرك بالقوة لا بالعقل"[58].

ويربط إخوان الصفاء أفعال اللّسان بحاسة الذوق التي يرون أن وظيفتها تمييز الطعوم المختلفة: "وأما كيفية إدراك الذائقة لمحسوساتها التي هي الطعوم حسب، وهي تسعة أنواع أولها الحلاوة الملائمة لمزاج اللّسان، والثاني المرارة المنافرة لمزاج اللسان، والثالث الملوحة، والرابع الدسومة، والخامس الحموضة، والسادس الحرافة، والسابع العفوصة، والثامن العذوبة، والتاسع

---

[57] توفيق: **دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث**، ص276.

[58] نجاتي: **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، ص98، 99.

القبوضة، فإدراكها هو أن تتصل رطوبة هذه الطعوم برطوبة اللّسان فتمتزجان فيعتبر مزاج اللسان بحسب ذلك الطّعم إن كان حلواً فحلو وإن كان مراً فمر...."[59].

نلاحظ اتفاق الفلاسفة المسلمين إلى حد كبير في تناولهم ألفاظ أفعال جارحة اللّسان مع معطيات العلم الحديث ومع الدلالات الأصلية أيضاً لدى اللّغويين في الجانب الوظيفي الخاص بالذوق.

فطعم في اللغة -على سبيل المثال- لفظة تدل على وظيفة الحاسة كما عند الفلاسفة يذكر ابن فارس أن طعم: "أصل مضطرد مقاس في تذّوق الشيء"[60].

يؤكد الفلاسفة والعلماء على تضافر الفم واللّسان في إخراج الحروف والقيام بعملية النّطق وقد قرن القرآن الكريم اللّسان والشفتين في قوله تعالى: "أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ، وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ"[61] ويجعل ابن رشد عملية النطق هي الوظيفة الأفضل –من وجهة نظره- للّسان مقارنة مع وظيفته الذوقية كما ذكرت قبل قليل عند حديثه عن وظائف اللّسان. ويؤكد عز الدين في كتابه دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث على ذلك حيث يقول: "واللسان والشفتان أهم عضوين في إخراج الحروف لمرونتهما الكبيرة قال تعالى: "وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ"[62] فاللّسان مزود بسبع عشرة عضلة تسمح له بحركة كبيرة ونسيج الشفتين نسيج خاص يتشكّل حسب الحاجة، هذه المرونة التي يتمتع بها نسيج اللسان والشفتين هي التي أتاحت لهما القيام بوظيفتين مختلفتين الأكل والنطق. فحركة اللسان نستفيد منها في خلط الطعام وجمعه ودفعه وفي نفس الوقت نستفيد منها لإخراج عدد من الحروف"[63].

---

[59] إخوان الصفاء: **رسائل إخوان الصّفاء وخلان الوفاء**، ص407.

[60] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج3/ص154.

[61] سورة البلد، الآيات 8، 9.

[62] سورة البلد، آية 9.

[63] توفيق: **دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث**، ص276.

ووجهة نظر ابن رشد في بيان أهمية وظيفة اللّسان الخاصة بالنطق والكلام، وجهة يعضدها العلم الحديث الذي يربط اللّغة والنطق الإنساني بالفكر. كما أن رأيه يتوافق مع ما نلاحظه من تنوع ألفاظ الكلام في القرآن الكريم ومضاعفة أعدادها على ألفاظ الذّوق التي اقتصرت على لفظتي **ذاق وطعم**. ومع ما نجده عند اللّغويين من هذا الثراء في دلالات ألفاظ أفعال اللّسان الخاصة بالنطق، وذاك العمق في الدلالة، وذلك التطّور في مسيرة اللّفظة الدلالية. ولا بد أن يكون كل ذلك نتيجة عمل عقل الإنسان وفكره في صناعة الألفاظ بدلالاتها المختلفة. يقول عز الدين "فاللّغة –لصلتها بالفكر- ميزة إنسانية، لذلك فإن تعلمها في فترة الطفولة يتم بتدخل ملكة فكرية يولد بها الطّفل. إن اللّغة ليست أصواتاً غريزية حتى يكفي في تعلمها العامل الشرطي الذي يستخدم لتلقين أنواع من الحيوانات بعض الكلمات، بل هي مصطلحات ومعان تحتاج أثناء تعلمها وتلقي دلالتها قوة فكرية سابقة، يدرك بها الطّفل الصلة بين الدال والمدلول واللّفظ ودلالته"[64].

وعندما نجد هذا التنوع الدلالي في لغة القرآن عامة، والمعجم الذي نحن بصدده خاصة، يجعلنا نؤكد مع ما ذهب إليه الفلاسفة في ارتباط أفعال اللّسان بالفكر، ولذلك نجد أن هذا التنوع في ألفاظ أفعال اللّسان في لغة القرآن الكريم لم يأت عبثاً؛ وإنما كان يحملُ في كل مرة معنى يختلف عن المعنى الذي تحمله اللّفظة الأخرى، يدرك ذلك العقل المفكر المتدبر لمعاني القرآن العظيم. وفي سياق هذا التنوع يرى بعض الفلاسفة أن الكلام كالطعام يتفاوت بتفاوت ألفاظه وكلماته، ولذلك يقال لكل مقام مقال يقول كشاش: "لذة الكلام تدرك كما يدرك لذيذ المأكل فبعض الأطعمة تسكب الرطوبة في اللّسان وتنعكس انتعاشاً في الأبدان ومن الأطعمة الكلامية التي تبعث الرطوبة "ذكر ا " قال معاذ: قلت يا رسول ا : أي الأعمال أفضل؟ قال لا يزال لسانك رطباً من ذكر ا "[65].

(4) جارحة اليد والقدم:

تتناول الباحثة عن جارحة اليد والقدم في آراء الفلاسفة من حيث اتصالهما بحاسة اللّمس، وذلك لأن الفلاسفة ركّزوا في دراساتهم وأبحاثهم في ألفاظ الجوارح على ما يبين أهمية هاتين

---

[64] توفيق: **دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث**، ص282.

[65] كشاش: **اللغة والحواس**، ص105.

الجارحتين، وتميز الإنسان بهما عن سائر الحيوان، وقد اقتصرت على الحواس الخمس، وسأذكر هنا الدلالات اللّغوية التي رأيناها في ألفاظ اليد خاصة، وهي تحمل المعاني المعنوية أكثر من احتمالها المعاني المادية وذلك لأهميتها بالنسبة للإنسان. فاليد: "تتحرك بفضل عظامها المتعددة وبفضل المفاصل الموجودة في الكتف والكوع والسلاميات وبفضل توزيع العضلات على هذه العظام توزيعاً مزدوجاً... وبفضل الأعصاب التي تتخلل اليد ثم بفضل الموقع العام في الجزء الأعلى للجسم وأخيراً بفضل عضلات وعظام الجسم كله. لكن اليد في ذاتها بسيطة، ولبساطتها فهي آلة رائعة لأن بساطتها لا تعكس بساطة أعمالها فهي تحس وتعمل في آن واحد، ومفاصلها وأصابعها الخمس، وموقع الإبهام مقابل الأصابع الأربع الأخرى جعلها تتكيف مع أشق الأعمال وأدقها، فاستعملت الفأس والمطرقة مثلما استعملت السيارة والطائرة.

إنها تستطيع أن تسرق وتقتل، كما تستطيع أن تنفق وتبذل، تستطيع أن تبذر الحبوب كما تستطيع أن تلقي القنابل، وتستطيع أن تتلقى الضربات عن الجسم فتحميه... كما تستطيع أن تهدد فتعبر عن مشاعر الرغبة في الانتقام تستطيع توصيل الطعام إلى الفم"[66].

كل المعاني السابقة التي ساقها عز الدين حملتها دلالات ألفاظ اليد في آيات القرآن الكريم، وقد رأينا من ألفاظ اليد التي وردت في الآيات القرآنية، ما تشابه في دلالته مع اختلافات دقيقة عدها اللغويون من باب المترادف، وغلب على ألفاظ هذه الجوارح الدلالة المجازية. كما في قوله تعالى: "وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُومًا مَّحۡسُورًا"[67]. فأصل البسط النشر والتوسعة، فجاء بسط اليد كناية عن الإنفاق، وجاء الغل كناية عن البخل... وهكذا. وقد ذكر الزبيدي أن البسط في اليد من باب المجاز إذ قال: "بسطَ إلي يده بما أحب وأكره (مدها) ومنها قوله تعالى: "لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ

(66) توفيق: **دليل الأنفس في القرآن الكريم والعلم الحديث**، ص288.

(67) سورة الإسراء، الآية (29).

لِأَقْتُلَكَ ﴾"[68] وكذلك بسط رجله وهو مجاز، وكذلك قبض يده ورجله، وأصل البسط النشر وما عداه يتفرع عليه[69].

أما القدمان فإن أهميتهما كبيرة بالنسبة للإنسان، وتميز الإنسان عن الحيوان بأنه يمشي عليهما كما هو معلوم. وفي كل جارحة من جوارح الإنسان ميزة تميزه عن سائر المخلوقات، يقول عز الدين توفيق في دليل الأنفس: "ليست الرجلان بأقل شأناً من اليدين، فإنهما لا يحملان ثقل البدن فحسب بل ويحملانه حيث أراد بسرعة تزداد وتنقص حسب الإرادة ومن الممتع أن يراقب الإنسان نفسه وهو يسير ليرى كيف تنقله رجلاه بخطى متناوبة إلى كل مكان يريده، والتفضيل بادٍ في الهيئة المستقيمة التي يمشي عليها الإنسان فالحيوانات كلها تمشي بخلافه محنية ظهورها مكبوبة على وجوهها مما يتميز بها الجسم أنه يقوى بالحركة ولا يضعف"[70].

إذن جوارح الإنسان عامة -وقدمه ويده خاصة- تميزه عن سائر الحيوان، ولذلك هو محاسب عما تكسبه هذه الجوارح.

أما الفلاسفة فقد خصوا هاتين الجارحتين أثناء حديثهم عن عضو اللّمس وإن كان هذا العضو أو الحاسة منتشراً في أنحاء البدن كافّة، إلا أن مركزه في اليد خاصة والقدم أيضاً، وسموا الأنامل لشدة حساسيتها حاكمة البدن. وتتفق آراء هؤلاء الفلاسفة مع العلم الحديث في حساسية اليدين والقدمين أكثر من غيرها. جاء في موسوعة جسم الإنسان: "يحتوي الجلد على عصيات صغيرة تدعى الحليمات الحسية تنتشر هذه في الأدمة وخاصة في أدمة اليدين والرجلين... وتكثر لاقطات اللّمس في اللسان وأطراف الأصابع أكثر منها في أماكن أخرى من الجسم والمثيرات العصبية تتحول إلى ايعازات عصبية تصل إلى الحبل الشوكي ومنه إلى مركز الدماغ (المهاد البصري) وهو يدرك لكنه لا يميز المؤثرات وهو مسؤول عن التحسس لكن وظيفته تتلخص بتنسيق

---

[68] سورة المائدة، الآية (28).

[69] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص105، مادة بسط.

[70] توفيق: **دليل الأنفس في القرآن الكريم والعلم الحديث**، ص288.

المادة الحسية بضم المثيرات المتجانسة والواردة من نواحٍ مختلفة من الجسم إلى بعضها البعض لكي تنتقل إلى القشرة الحاسة، وهي منطقة في الدماغ تتولى تحليل الإحساسات"[(71)].

وذكر ابن منظور في هذه الدلالة الوظيفية لحاسة اللمس في مادة "لمس" إذ يقول: "اللمس الحس، وقيل المس باليد"[(72)].

فاللمس تأتي بمعناها الحقيقي كما في قوله تعالى: "وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ"[(73)] "أي مكتوباً في ورق كما اقترحوه فلمسوه بأيديهم أبلغ من عاينوه، لأنه أنفى للشك.. لقال الذين كفروا إن هذا إلاّ سحر مبين تعنتاً وعناداً"[(74)].

إذن تتركز لاقطات اللمس في الأنامل أكثر منها في أماكن أخرى في الجسم، وقد أشار إخوان الصفاء إلى ذلك نحو ما ذكرته في مقدمة الفصل. ولذا نجد أن ألفاظ القرآن الكريم الخاصة بحاسة اللّمس، تعبر عن ذلك سواء أحملت هذه الألفاظ الدلالة الحقيقية أم المجازية، كما يذكر اللّغويون والمفسرون، فاللمس والمس مثلاً متشابهان، ولكن اختلافات طفيفة بينهما من ناحية الدلالة والشعور. وابن سينا أيضاً يذكر ذلك، يقول نجاتي في كتابه الإدراك الحسي عند ابن سينا: "يقول ابن سينا في كتاب الحيوان إن الجلد يختلف في شدة حساسيته في الأجزاء المختلفة من الجسم بالنسبة إلى مقدار اعتدال مزاج هذه الأجزاء، فما كان مزاجه أكثر اعتدالاً كانت حساسيته أقوى. يقول ابن سينا.... اللحم أقرب الأعضاء من الاعتدال وأقرب منه الجلد وأعدل الجلد جلد اليد، وأعدل جلد اليد جلد الكف، وأعدله جلد الراحة، وأعدله ما كان على الأصابع وأعدله ما كان على

---

(71) حبيب: **موسوعة جسم الإنسان**، ص72، 73.

(72) ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص209، مادة لمس.

(73) سورة الأنعام، آية 7.

(74) المحلي، جلال الدن: **تفسير الجلالين**، ص140.

السبابة، وأعدله ما كان على الأنملة منها، فلذلك هي وأنامل الأصابع الأخرى تكاد تكون الحاكمة في تقدير الملموسات"[75].

نلاحظ ارتباط هاتين الجارحتين بحاسة اللّمس عند فلاسفة المسلمين، وعدوا حاسة اللّمس على أنها تشبه أن تكون عدة حواس، يقول نجاتي في كتابه الإدراك الحسي عن ابن سينا: "…. ولذلك يلاحظ ابن سينا كما لاحظ أرسطو من قبل أن اللّمس يشبه أن يكون عدة حواس لا حاسة واحدة، غير أن ابن سينا امتاز عن أرسطو في هذه النقطة بالدقة والوضوح، وهو يذهب إلى أنه من المحتمل أن يكون للّمس أربع حواس"[76].

ونجد أن ألفاظاً تتعلق بجارحة اليد وردت في القرآن الكريم ترتبط من الناحية اللّغوية والدلالية بما عبر عنه الفلاسفة. قال تعالى: "فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ، لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ"[77] وقال تعالى: "أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ"[78]، فالآية الأولى يحمل المس فيها الدلالة المحسوسة الخاصة بالجارحة، واللمس في الآية الثانية يحمل دلالة مجازية تعني الجماع. وقد يرتبط هذا التنوع الدلالي بتعدد حواس اللمس التي ذكرها ابن سينا.

ألفاظ العقل عند الفلاسفة:

عند الحديث عن الحواس والجوارح رأينا أن الفلاسفة والعلماء ربطوا أعمال هذه الجوارح بقوى روحانية وعنوا بهذه القوة قوة **العقل** الذي هو مناط تكليف الإنسان، وهو الذي ما زال كنهه غامضاً على الرغم مما توصل إليه العلم الحديث، وقد أسهب الفلاسفة في الحديث عن العقل وذلك لأنه الركيزة التي ينطلق منه علمهم، فالصحيح لا بد أن يوافق **العقل**، ولذلك نجد أن الفلاسفة المتزنين رأوا في الفلسفة ما يوافق الدين. وإذا قيس الدين بمقياس **العقل**، نجده يوافق **العقل** السليم، **وبالعقل** نستطيع أن نفهم كل ما جاء به الدين، إلا إن بعض الفلاسفة غالوا في الاعتماد على **العقل**

---

(75) نجاتي: **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، ص88.

(76) المصدر نفسه، ص89.

(77) سورة الواقعة، الآيات، 78، 79.

(78) سورة النساء، آية 43.

وأهملوا النّقل فشطوا عن جادة الطريق أحياناً، وما يهمنا هنا، الأفكار المتزنة التي تناولت أهمية **العقل**، وتقسيمات الفلاسفة لهذا **العقل** بألفاظ متعددة. وقد ربط العلماء والفلاسفة **العقل** الإنساني بنظريات المعرفة وذلك لكون التعلّم يكون منتهاه عند **العقل**، وإن كان في أول طريق يكون بوساطة الحواس كما ذكرنا، ورأينا أن **العقل** عند اللغويين يأتي بمعنى العلم وذكر صاحب التاج أن **العقل** هو العلم وقال: "اقتصر عليه كثيرون"[79]، إذن نستطيع أن نقول إن هذا **العقل** هو تاج الفيلسوف في فكره وبحثه.

وألفاظ **العقل** التي وردت في القرآن الكريم من الناحية الدلالية مرتبطة أيضاً بالعلم والمعرفة، مثلما تناولها الفلاسفة.

وقد بلغ **العقل** مجداً عالياً لدى هؤلاء الفلاسفة المسلمين، والقرآن الكريم دعانا إلى استخدام العقل يقول قدري طوقان في ذلك: "وأحلّ هذا **العقل** منزلةً سامية، وجعله نوراً يهدي به الناس وطالبهم باستعماله والتحاكم إليه وسماه نوراً في قوله تعالى: "ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ"[80].

وسمى العلم المستفاد منه روحاً روحياً فقال تعالى: "وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا"[81]. وحين يجادل القرآن الماديين والدهريين وأرباب الملل والنحل، إنما بالبرهان ويدعوهم إلى إمعان النظر والفكر، يتجلى ذلك في قوله تعالى:"لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ "[82][83].

---

[79] الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص25.

[80] سورة النور، آية 35.

[81] سورة الشورى، آية 52.

[82] سورة الأعراف، آية 179.

[83] طوقان: **مقام العقل عند العرب**، ج17/ص17، 18.

وقد دعا القرآن الكريم إلى العلم والمعرفة بألفاظ مختلفة، منها **فقه وعلم وعقل** إلى غير ذلك من الألفاظ التي أوردناها فيما يخص العقل من المعجم، وهذه المعرفة التي يتعلمها الإنسان بإعمال فكره وعقله توصله إلى الحقيقة، والبرهان الساطع للإيمان با ، وما يترتب على هذا الإيمان من عدل وسعادة وتحقيق لإشباع جسد الإنسان وروحه في هذه الدنيا. والآيات التي تدعو إلى إعمال الفكر والعقل عديدة في القرآن الكريم، وجعل القرآن الكريم العقل مرادفاً لمعنى الحياة في بعض الآيات يذكر قدري طوقان في كتابه مقام العقل عدد من الآيات تبين مقام العقل في الإسلام ويذكر مرادف الكلمات التي تعني العقل بها: "ءَاتَيْنَـٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا"[84]. أي فقهاً وعلماً[85]. وفي "وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَـٰنَ ٱلْحِكْمَةَ"[86] أي آتيناه الفقه والعقل وإصابة القول[87] "فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ"[88] "أصحاب العقول"[89][90].

أما الرسول صلى ا عليه وسلم –وهو قدوتنا في سنته وهديه- قد أجل هذا العقل ورآه أصل الدين وأساسه، يقول طوقان أيضاً في عنوان مقام العقل عند الرسول صلى ا عليه وسلم: "كان رسول ا صلى ا عليه وسلم ينظر إلى العقل نظرة كلها تعظيم وإجلال فقد رأى فيه أنه أصل الدين وأساسه، وأن لا دين لمن لا عقل له. قال عليه الصلاة والسلام حين سأله علي عن سنته: "والعقل أصل ديني..."، ولعمر بن الخطاب دعوة صريحة إلى إعمال العقل والفهم فيما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص. فقد ورد في كتابه إلى أبي موسى الأشعري ما يلي: "ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل. الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس فيه

---

(84) سورة يوسف، آية 22.

(85) الصابوني، محمد: **صفوة التفاسير**، ج3/ص45.

(86) سورة لقمان، آية 12.

(87) الصابوني: **صفوة التفاسير**، ج2/ص491.

(88) سورة المائدة، آية 100.

(89) الصابوني: **صفوة التفاسير**، ج1/ص230.

(90) طوقان: **مقام العقل عند العرب**، ص22.

كتاب ولا سنة ثم أعرف الأشباه والأمثال فقس الأمور عند ذلك واعمد على أقربها إلى ا وأشبهها بالحق..."[91].

وإذ كنا في هذه الدراسة نعني بدراسة ألفاظ العقل لدى الفلاسفة والحكماء من وجهة نظر إسلامية، أي لدى الفلاسفة المسلمين، نجد أن هؤلاء الفلاسفة تأثروا –كما ذكرنا- بآراء الفلاسفة اليونانيين في أبحاثهم فقد ذكر سحبان خليفات أثناء تحقيقه لرسالة الفارابي "التنبيه على سبيل السعادة" أن الفارابي تحدث في كتابه "رسالة **العقل**" عن المعاني المختلفة لهذه الكلمة ولا سيما معناها عند أرسطو فقال: "أما **العقل** الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر ولا بالفطرة والطبع، أو من صباه أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة، لا بتفكر ولا بتأمل أصلاً واليقين بالمقدمات هي مبادئ العلوم النظرية. وتحدث الفيلسوف عن العقل في رسالة التنبيه أيضاً، وقدم لنا ذات التعريف الأرسطي وإن لم يذكر ذلك صراحة، وسنلاحظ تقارب الألفاظ ووحدة الفكرة أيضاً يقول: "اسم العقل قد يقع على الشيء الذي به يكون إدراك الإنسان...."[92]. وقد جرت العادة بين القدماء أن يسموه النطق... القدماء يعنون بقولهم في الإنسان أنه ناطق أن له الشيء الذي به **يدرك** ما قصد معرفته... والذي به يدرك الإنسان مطلوبه قد يسمى أيضاً الجزء الناطق من النفس. ويدرك هذا الجزء من النفس المعقولات والأشياء. "والأشياء التي للإنسان معرفتها منها لا يعرى أحد من معرفته بعد أن يكون سليم الذهن... مثل أن الإنسان غير الفرس أو ما شابه ذلك، وهذه تسمى العلوم المشهورة والأوايل المتعارفة... جميع هذه الأشياء حاصلة في ذهن الإنسان من أول وجوده غريزية فيه غير أن الإنسان لم يشعر بما هو حاصل في ذهنه"[93].

نلاحظ أن الفلاسفة أطلقوا على العقل قوة وقوة ناطقة، وربطوا أفعال هذا العقل بنظريات المعرفة.

---

[91] المصدر نفسه، ص49.

[92] الفارابي، أبو النصر: **رسالة التنبيه على سبيل السعاة**، ص24، 25.

[93] المصدر نفسه، ص24.

وقد وقف الإنسان عاجزاً عن تفسير جميع أفعال الدماغ الإدراكية ولم يستطع أن يفسر إلا القليل من هذا الجزء البشري "…. فأكثر نصيب من المجهول الذي لا زال يكتنف الجسم البشري يستأثر به الدماغ، لأن الدماغ محل الفكر والفكر متصل بالروح والروح أمر غاض… إن الخلايا العصبية ليست إلا مراكز للعمليات العضلية، أما ارتباط هذه المراكز بالعمليات التي تتم فيها كالارتباط الذي بين الآلة الموسيقية والعازف عليها"[94].

وقد فرق العلماء بين الدماغ أو العقل المادي الملموس وبين ما ينتجه هذا الدماغ من أفعال وإن كان علماء التشريح عزوا كلّ فعلٍ إلى جهة معينة فيه أو أكثر من جهة "فلا شك أن العقل والفكر شيء غير هذه المراكز العصبية، ولا بد أن يكون الأمر كذلك وإن كنا نرى إن إصابة هذه المراكز يؤدي إلى اضطراب في وظائف العقل والتفكير، فهذا يدل على الصلّة الوثيقة بين العقل والدماغ لكن هذا لا يفيد أن الدماغ بخلاياه هو المنتج للفكر، فالفكر لا يشمل فقط استقبال الإحساسات بل فهمهما، وإدراك العلاقات بينها ثم المتصرف الواعي بناء على ذلك الإدراك. إن الدماغ هو المادة الموجودة في الجمجمة، والعقل هو ما يعمله هذا الدماغ"[95].

أما ابن رشد فهو يربط في آرائه الفلسفية الشرع بالفلسفة التي تعتمد على العقل والمنطق، ويرى أن الفلسفة جزء من الشّرع؛ لأن الشّرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل الذي تعول عليه الفلسفة، وفي كتابه فصل المقال يقول: "فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات **بالعقل** وتطلب معرفته به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى:"فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ"[96]. وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً. ومثل قوله تعالى: "أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ"[97]، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات. واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به

---

[94] توفيق: **دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث**، ص256.

[95] المصدر نفسه، ص257.

[96] سورة الحشر، آية 2.

[97] سورة الأعراف، آية 185.

إبراهيم عليه السلام[98]. فقال تعالى: "وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ"[99].

نلاحظ هذا الربط الوثيق بين أفعال الجوارح وألفاظ العقل، إذ يستشهد ابن رشد بألفاظ **الجوارح** في الآيات للتدليل على أهمية **العقل**، ويبين أن القرآن الكريم جعل الوصول إلى **العلم والمعرفة** من خلال استخدام ألفاظ الجوارح التي تدل على الدعوة إلى إعمال العقل... وفي مقارنة لهذا الرأي مع آراء اللّغويين في دلالة ألفاظ الجوارح في مثل هذه الآيات، نجد أنّهم يجعلون ألفاظ الجوارح بتلك الدلالة من باب المجاز اللغوي، ويكون المعنى دالاً على المعنى العقلي المجرد أو معنى العلم، وليس المقصود بهذا العقل الدلالة الحقيقية للفظ الجارحة. فألفاظ البصر وألفاظ السمع التي ذكرت معانيها في الفصل السابق جاءت في مفهوم اللغويين بمعنى التعقل والتفهم، فعلى سبيل المثال ذكر ابن منظور في معنى أنس من ألفاظ البصر: "أنس الشيء علمه[100] وذكر أن معنى البصر في قوله تعالى: "قَالَ بَصُرۡتُ بِمَا لَمۡ يَبۡصُرُواْ بِهِۦ"[101] أي علمت ما لم تعلموه وفطنت ما تفطنوا إليه"[102].

فالربط بين عمل الحواس والعقل نجده عند أكثر الفلاسفة المسلمين، الذين تأثروا بالقرآن الكريم، والذين نضجت لديهم نظريات المعرفة عما كانت عليه لدى الفلاسفة اليونان.

وقد ذكرت مثل هذه الآراء الفلسفية لدى الفلاسفة المسلمين أثناء مناقشة دور الحواس في المعرفة، كإخوان الصفاء الذين تحدثوا عن طرق المعرفة بوساطة الحواس والعقل معاً، ولا يمكن أن يكون هناك علم بالتأمل فقط ولا بد من التجربة والمشاهدة وهم بذلك يخالفون أفلاطون والفلاسفة اليونان كما يقول عمر فروخ في كتابه إخوان الصفاء: "... وإخوان الصفاء هم مصيبون في

---

[98] ابن رشد: **فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، ص28.

[99] سورة الأنعام، آية 75.

[100] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص15، مادة أنس.

[101] سورة طه، آية 96.

[102] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص66، مادة بصر.

اعتقادهم أن هذه الأمور التي اشتهر بأنها معروفة بأوائل العقول ترجع في حقيقتها إلى إدراك الحواس لها. وقد ناقضوا بذلك أفلاطون وأصحاب المذهب الاسكندراني..."[103].

وقد أثبتت نظريات العلم الحديث التربوية أن إشراك أكثر من حاسة في عملية التعلّم يزيد من ثبات المعلومة في دماغ الإنسان أو عقله، فالفكر هو من إنتاج عقل الإنسان، ولا بد أن الفكر المبني على التجربة والمشاهدة هو أثبت وأبقى من الفكر الذي يبنى على المجردات.

حقيقة العقل وأقسامه عند الغزالي:

يؤكد الغزالي في أبحاثه على أن النفس الإنسانية جوهر باقية، وبراهين يؤكدها في مؤلفاته، ويرى أن النفس: أو **العقل** الإنساني هو المحرك لجوارحه والموجه لها، والعقل هو المسؤول عن تفهم الإنسان لما حوله، وإتقانه لأنواع الصناعات يقول في كتابه معارج القدس في عنوان يبرهن فيه على أن النفس جوهر من جهة الشرع والعقل: "... حقيقة الإنسان ليس عبارة عن الجسم فحسب فإنه إنما يكون إنسان إذا كان جوهراً وأن يكون له امتداد في أبعادٍ تفرض طولاً وعرضاً وعمقاً وأن يكون مع ذلك ذا نفس وأن تكون نفسه نفساً يغتذي بها ويحس ويتحرك بالإرادة. ومع ذلك بحيث يصلح لأن يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعلمها..."[104].

ويؤمن الغزالي بفكرة تميز الإنسان بعقله المستعد للإدراك، وفي ضوء ذلك يناقش أقسام العقل، ويجعل العقل الفطري ما يتميز به الإنسان عن غيره، فالعقل عند الغزالي مقسم إلى أربعة أقسام، اثنان بالفطرة والطبع، واثنان بالاكتساب. فالعقل بالطبع هو الوصف الذي يفارق به سائر البهائم، والعقل بالطبع أيضاً العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. أما العقل بالاكتساب فيطلقه على العلوم المستفادة من التجارب، وعلى القدرة على قمع الشهوة ومعرفة عواقب الأمور. يقول: "... فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب ولذلك قال علي كرم ا وجهه:

رأيت العقل عقلين:

---

[103] فروخ، عمر: **إخوان الصّفاء، درس وعرض وتحليل**، ص48.

[104] الغزالي، أبو حامد: **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، ص23.

فمطبوع ومسموع ولا ينفع مسموع، إذا لم يك مطبوع

كما لا تنفع الشمس وضـ ـوء العيـ ـ ـ ـن ممنـ ـوع"[105]

والعقل الفطري الذي يقصده الغزالي، لا يعني به أن العلم فيه مركوز، ولكن المقصود به، هو الاستعداد الفطري للتعلّم إذا تهيأت الأسباب لذلك يقول: "وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ولكنها تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست لشيء، وأراد عليها من خارج وكأنها كانت مستكنّة فيها فظهرت، ومثاله الماء في الأرض فإنه يظهر بحفر البئر..."[106].

وهذا ما ذهب إليه اللغويون في بيان معاني العقل فقد ذكر الزبيدي من معاني العقل: "بأنه القوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للذي يستنبطه الإنسان بتلك القوة عقل؛ ولذلك قال علي بن أبي طالب: "العقل عقلان مطبوع ومسموع..." [107].

كما يناقش الغزالي ألفاظ العقل التي وردت أصولها في القرآن الكريم وتناولها اللّغويون في دلالات متتابعة تبدأ في معظمها مرتبطة بالدلالة المحسوسة لتنمو إلى الدلالة المجردة. ويفرق بين ألفاظ أفعال **العقل** من وجهة نظره في آيات الذكر الحكيم في قوله تعالى:"لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ"[108]. وقوله تعالى:"وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ"[109]. وقوله تعالى: "وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِي وَاثَقَكُم بِهِۦٓ"[110]. وقوله تعالى: "وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ"[111]. إذ يقول: "وتسمية هذا النمط **تذكراً** ليس ببعيد فكأن **التذكر** ضربان، أحدهما أن **يذكر** صورةً كانت حاضرة الوجود في قلبه لكن غابت بعد ذلك الوجود. والآخر أن **يذكر** صورة كانت مضمنة

---

[105] الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، ج1/ص135.

[106] الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، ج1/ص133.

[107] الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص25، مادة عقل.

[108] سورة البقرة، آية 221.

[109] سورة ص، آية 29.

[110] سورة المائدة، آية 7.

[111] سورة القمر، آية 17.

بالفطرة، وهذه حقائق ظاهرة للناظر بنور البصيرة ثقيلة على من يستر وجه السماع والتقليد دون الكشف والعيان"[112].

أقسام القوى العقلية عند الرازي:

ونرى مثل هذا التقسيم الذي نهجه الغزالي أيضاً في أقسام القوى العقلية لدى الرازي، إذ يقسم القوى العقلية إلى قوى غريزية وقوى عقلية تحتاج إلى الكسب والاجتهاد.

".... وبيانه أن القوى **العقلية** قسمان: منها ما يكون في غاية الكمال والإشراف ويكون مخالفاً لسائر القوى العقلية بالكم والكيف، أما الكم فلأن حصول المقدمات البديهية والحسية والتجريبية أكثر، أما الكيف فلأن تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق لأمر النتائج الحقة أسهل وأسرع. إذا عرفت هذا فنقول مثل هذه النفس القدسية **والقوة العقلية** الإلهية تستغني في معرفة حقائق الأشياء عن التعلم والاستعانة بالغير إلا أن هذا في غاية الندرة والقلّة....".

أما القسم -وهو الذي لا يكون كذلك- فهو يحتاج إلى اكتساب العلوم الفكرية في أن يبقى مصوناً عن الخلل والزلل. إذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى: "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ"[113] إشارة إلى القسم الأول.

وإنما ذكر القلب بلفظ التفكر ليدل بهذا التفكر على كون ذلك القلب في غاية الشرف ونهاية الحلال وإن مثل هذا القلب يكون عزيز الوجود ونادر الحصول.

ونرى أن اللغويين عرفوا العقل بأنه العلم كما ذكر الزبيدي معنى العقل "بأنه العلم"[114]. والعلم أيضاً هو "نقيض الجهل"[115] كما ذكر ابن منظور. وهذا يتفق مع تعريف القوى العقلية في القسم الثاني الذي يحتاج إلى اكتساب العلوم الفكرية كما يذكر الرازي.

---

(112) الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين،** ج2/ص34.

(113) سورة ق، جزء من الآية 37.

(114) الزبيدي: **تاج العروس،** ج8/ص25.

(115) ابن منظور: **لسان العرب،** ج12/ ص417، مادة علم.

ويذكر الرازي مثالاً على القسم الثاني من أقسام القوى العقلية إذ يقول:" وأما قوله تعالى: "أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٌ"[116] فهو إشارة إلى القسم الثاني والذي يفتقرون فيه إلى الكسب والاستعانة بالغير وهذه القاعدة من الأسرار التي عليها بناء علم المنطق، وقد لاح تقريرها في هذه الآية فتأكد هذا الفرقان البرهاني فلا جرم بلغ الغاية من الوضوح والظهور ولما كان القسم الأول نادر جداً وكان الغالب هو القسم الثاني، لا جرم لأمر الكل في أكثر الآيات بالطلب والاكتساب فقال: "أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٌ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٌ يَسۡمَعُونَ بِهَا"[117]. فقوله: "أولم يسيروا في الأرض" محمول على الطلب والجد والجهد في الكسب وقال صاحب المنطق أن القسم الأول وإن كان غنياً عن الاستعانة بالمنطق إلا أنه نادر جداً، والقضية للقسم الثاني، وكلّهم محتاجون إلى المنطق. فانظر إلى هذه الأسرار العميقة كيف تجدها مدرجة في ألفاظ القرآن[118].

إذن نرى أن الرازي والغزالي يريان أن القوة العقلية البشرية منها غريزي فطري، وهذه القوى الغريزية هي قاعدة العلم المكتسب وعلى هذا الأساس بنوا في تفسيرهم لألفاظ العقل في القرآن الكريم، ولا غرابة في ذلك فالعالم المسلم أو الفيلسوف المسلم تأثر بالدين وآمن به، والرازي في الفقرة الأخيرة يشير بوضوح إلى ألفاظ العقل المدرجة في القرآن الكريم فهي ألفاظ مختلفة في كل لفظ دلالة، ودرجة من درجات الفكر وإعمال العقل التي يحث عليها القرآن الكريم حسب المقام الذي ترد فيه.

العقل عند ابن سينا:

إذا كان ابن سينا هو الطبيب العلاّمة تحدث عن أقسام الدماغ ووظائفه بطريقة علمية تناسب العصر الذي تحدث فيه، إذ لم تكن وسائل العلم الحديث والتشريح متوفّرة كما هو الآن، فإن الناحية الفسيولوجية في نظره لن تكون مدار حديثنا بقدر ما نبحث في الألفاظ الخاصة بأفعال الدماغ التي وردت في القرآن الكريم فيما يخص الحفظ والتفكير والتعلم والإدراك. فابن سينا أولاً يؤكد أهمية

---

[116] سورة ق، جزء من الآية 37.

[117] سورة الحج، الآية 46.

[118] الرازي، محمد: **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، تحقيق: محمد المصري، ص52، 53.

العقل ودوره، وهو لا يغفل دور الحواس وإنما يجعلها الطريق إلى المعرفة يقول في التعليقات: "**الحس**: طريق إلى معرفة الشيء لا علمه وإنما نعلم الشيء **بالفكرة** والقوة **العقلية،** وبها نقتنص المجهولات بالاستعانة عليها بالأوائل"[(119)]، ويذكر نجاتي في بحثه "الإدراك الحسي عند ابن سينا" في فصل الذاكرة أن **الحفظ** هو: "كل إحساس يترك فينا أثراً يبقى بعد زوال الإحساس في حالة غير شعورية أي بالقوة في اصطلاح ابن سينا وهذه الآثار المنبعثة عن الإحساسات المحفوظة فينا بطريقة ما مستعدة للظهور مرة أخرى في الشعور في ظروف خاصة"[(120)]. وهذا ما يذكره اللغويون أيضاً في معنى الحفظ في دلالته المعنوية يقول ابن منظور: "الحفظ نقيض النسيان وهو التعاهد وقلة الغفلة"[(121)].

كما يميز بين التخيل والتذكر: "**فالتذكر** إذن هو تمثل الصور المحفوظة في المصورة في الحس المشترك، وهو القوة المدركة لصور المحسوسات، إذ تمثل المعاني المحفوظة في الحافظة في الوهم، وهو القوة المدركة للمعاني... غير أن الذاكرة تتميز عن التخيل في أنها تضيف إلى إدراك الصور والمعاني إدراك الزمان الماضي أي أن الذاكرة تستعيد الصور والمعاني من حيث أنها صور ومعان أدركت في الماضي. **أما التخيل** فإنه يستعيد الصورة والمعاني بدون أن يصاحب استعادتها إدراك الزمان الماضي. فهو يدركها من حيث هي صور ومعان موجودة الآن فقط... هذا هو أساس التفرق بين التخيل والذاكرة الذي يقول به علماء النفس منذ أرسطو إلى الآن"[(122)]. والذي يشير إليه ابن سينا بقوله: "والتذكر مضاف إلى أمر كان موجوداً في النفس في الزمان الماضي، ويشاكل التعلم من جهة، ويخالفه من جهة، أما مشاكلته للتعلّم فلأن التذكر انتقال من أمور تدرك ظاهراً وباطناً إلى أمور غيرها. وكذلك التعلم فإنه انتقال من معلوم إلى مجهول ليعلم، لكن **التذكر** هو طلب أن يحصل في المستقبل مثل ما كان حاصلاً في الماضي، **والتعلم** ليس إلا أن يحصل في

---

(119) ابن سينا، الحسين: **التعليقات**، ص148.

(120) نجاتي: **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، ص186.

(121) ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص441، مادة حفظ.

(122) نجاتي: **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، ص186.

المستقبل شيئاً آخر. ويقول: "**الذكر** قد يكون في سائر الحيوانات، وأما **التذكر** فهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس فلا يوجد على ما أظن إلا في الإنسان"[(123)].

ويتفق الفلاسفة واللغويون في دلالة هذه الألفاظ إلى حد كبير فقد ذكر ابن منظور في معنى تخيله أي ظنه وتفرسه وخيل عليه شبه[(124)]. ومن الدلالة المعنوية أيضاً عند اللغويين ما ذكره الزبيدي في معنى الخيال إذ يقول: "تخيل تصور خيال الشيء في النفس"[(125)]. وكذلك الذكر عند ابن منظور هو الحفظ للشيء.... والذكر نقيض النيسان[(126)]. ونستطيع أن نلاحظ هذا التوافق بين آراء ابن سينا وآراء اللغويين في معاجمهم في دلالة ألفاظ العقل في القرآن الكريم.

و يربط ابن سينا بين الفسيولوجي والسيكولوجي في أبحاثه وتعريفاته، فهو وإن كان طبيباً يتعامل مع الأمور بماديتها إلا أنه يؤمن بالقوى الروحية التي أودعها ا الإنسان.

ومن هذه المعاني التي تخص العقل ومعنى الفكر، الذي تحدث عنه عندما عرف المنطق في الإشارات والتنبيهات: "المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها على أن يضل في فكره وأعني بالفكر ها هنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل من أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وصفاً سليماً إلى أمور غير حاضرة فيه وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه من هيئة وذلك الترتيب والهيئة قد يقعان على وجه صواب، وقد لا يقعان على وجه صواب"[(127)].

فالعقل عند ابن سينا آلة قانونية تعصمه من أن يضل في فكره وهذا ما ذهب إليه اللغويون في تعريفهم للعقل عندما ربطوا دلالته المعنوية المجردة بالدلالة الحسية التي وضع أصلاً لها،

---

(123) ابن سينا، الحسين: **الشفاء، الطبيعيات**، ص164.

(124) ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ص226، مادة خيل.

(125) الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص313، مادة خيل.

(126) ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص123، مادة ذكر.

(127) ابن سينا، الحسين: **الإشارات والتنبيهات**، ص117-119.

فالزبيدي يقول في معنى العقل: "العقل أصل معناه المنع ومنه العقال للبعير سمي به لأنه يمنع عما لا يليق"... واشتقاقه من العقل وهو المنع لنفس صاحبه مما لا يليق"[128].

الفارابي والعقل:

وإذا أردنا الحديث عن منزلة العقل نرى أن الفلاسفة جميعاً أعلوا من منزلة العقل كما سبق، وردوا المعرفة إلى قوى العقل التي تميز بها الإنسان عن الحيوان.

وقد تحدث الفارابي كغيره من الفلاسفة عن العقل وأقسامه وقرنه بالعلم والتعلّم، وهو يفرق بين **العقل النظري والعملي والعلم** في كتابه فصول منتزعة إذ يعرف **العقل النظري** بأنه: "قوة يحصل لطالبها بالطبع لا ببحث ولا بقياس، العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم. وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من أجزائه"[129].

كما يعرف **العقل العملي** بأنه: "قوة بها يحصل الإنسان عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء شيءٍ من الأمور التي فعلها إلينا"[130].

وإذا عدنا إلى معنى درس في اللغة نجد أنها واحدة من ألفاظ العقل التي تتفق مع تعريف العقل العملي عند الفارابي يقول ابن منظور: "درس الكتاب يدرسه درساً ودراسة من ذلك كأنه عانده حتى انقاد لحفظه"[131].

والفارابي كالغزالي والرازي وغيرهم من الفلاسفة الذين ربطوا ألفاظ العقل بنظرية المعرفة. واتفق هؤلاء الفلاسفة على عناصر عديدة في نظرية المعرفة الصحيحة عند حديثهم عن العقل وأقسامه، وعند حديثهم عن القوى المدركة، إلى غير ذلك مما يخص العقل الإنساني يقول طوقان عن أهم ما تعرض له الفارابي في نظرية المعرفة: "وتعرض الفارابي لنظرية المعرفة، وقد

---

(128) الزبيدي: **تاج العروس**، ج2/ص125، مادة عقل.

(129) الفارابي، أبو النصر: **فصول منتزعة**، ص50.

(130) المصدر نفسه، ص54.

(131) ابن منظور: **لسان العرب**، ج6/ص79، مادة درس.

أودع بعض عناصرها متفرقة في كتبه ورسائله، فمن عناصر نظرية **المعرفة** الصحيحة عند الفارابي "المباينة أي اختلاف شيء وآخر في ناحية تشعر بها الحواس كالاختلاف في الحجم والملمس واللّون والطعم والرائحة، ومنها **المعرفة** ببادئ الرأي، أي معرفة هذه الأشياء **معقولة** في نفوسنا وقد استقرت منذ زمن الطفولة الأولى... ومنها **التخيل**، أي قياس ما لا نعرف على ما نعرف...."[132].

فألفاظ أفعال العقل مدرجة عند الفلاسفة كما نرى عند الفارابي في عناصر المعرفة وتلتقي مع آراء اللغويين في بعض دلالتها كألفاظ الخيال والتخيل أو الذكر والتذكّر، على سبيل المثال.

---

(132) طوقان: **مقام العقل عند العرب**، ص16.

موقف ابن خلدون من العقل:

عد الدارسون ابن خلدون من الشخصيات المتّزنة في آرائها الفلسفية، "فهو يؤمن بقدرة العقل البشري على إدراك الحقائق المتصلة بالحس والتجربة معتقد أن الظواهر الطبيعية قوانين عامة نستنبطها"[133] مثال ذلك قوله: "إن العلوم العقلية للإنسان طبيعية من حيث هو تفكير"[134]. وقوله عن العلوم والصنائع: "إنما تنشأ عن هذا الفكر الذي يتوجه إلى واحدة من الحقائق وينظر فيما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً"[135].

ويرى ابن خلدون –في عنوان أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري- يرى أن الفكر هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، وبالفكر، أيضاً يميز ما جاء به الأنبياء... هذا هو الاتزان في فلسفته العقلية، فهو لا يؤمن بما جاء به الأنبياء لأن عقولنا أثبتت لنا صحته، بل العكس فنحن نؤمن بما جاء به الأنبياء لأن العقل السليم لابد أن يسلّم بذلك، ومن ثم نتفكّر في أمور مختلفة ونعتبر وندرس لنصل إلى الحقيقة يقول: "... وذلك أن الإنسان وقد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء، وغير ذلك، وإنما تميز عنها **بالفكر** الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون وقبول ما أتت به الأنبياء من عند ا تعالى...".

فالفكر عند ابن خلدون يخص الإنسان، وهو الذي ينظر إلى الحقائق ليستنبط منها علماً مخصوصاً، وذلك ما حض عليه القرآن الكريم في آياته التي تدعو إلى استخدام العقل والتفكّر. إذن هي الملاحظة ومن ثم التفكير الذي يقود إلى واحدٍ من العلوم التي يستفيد بها الإنسان في دنياه وآخرته.

---

(133) صليبا: **تاريخ الفلسفة**، ص627.

(134) ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**. ط5، ص478.

(135) المصدر نفسه، ص43.

وهذا المعنى هو المعنى الذي اقتصر عليه معنى الفكر عند اللغويين بدلالته المعنوية المجردة فالفكر عند ابن منظور هو "إعمال الخاطر في الشيء"[136]. فالفكر يرتبط بإعمال الخاطر وهذا لا يكون إلا للإنسان وهذا ما ذهب إليه ابن خلدون قبل قليل.

ويرى ابن خلدون أن العقل البشري لا يستطيع أن يحيط بالعلم بأكمله، وأن المنطق وحده لا يوصل وحده إلى المعرفة ولذلك يقول ديو بور: "إن ابن خلدون مفكّر متزن التفكير"[137].

ويقول: "أما ابن خلدون: فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، ويرى أنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما نستطيع أن نعلم "وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"[138] والأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة، أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وهم كاذب؛ ولذلك يجب على العالم أن يتفكّر فيما تؤدي إليه التجربة الحسية ويجب أن لا يكتفي بتجاربه الفردية بل يتحتّم عليه أن يأخذ مجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه. والنفس بفطرتها خاو من المعرفة، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكر فيما يقع للحواس، وعلى التصرف فيه، وكثيراً ما ينشا الحد الأوسط الصحيح من هذا التفكر كأنه إلهام"[139].

ولعلّ هذا الرأي يتوافق مع معطيات العلم الحديث، الذي يرى الباحثون أن المولود يتعلّم الأشياء التي تبدو لنا علوم أولية وبسيطة من والديه وبيئته، كمعرفة الحروف مثلاً، والأرقام، أو بعض المعارف الأولية التي قد تظن أنها معروفة لكل إنسان، تعلمنّاها في فترة طفولتنا واستغرق منا ذلك وقتاً طويلاً.

العقل عند ابن طفيل:

---

(136) ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص65، مادة فكر.

(137) بور، ديو: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص272.

(138) سورة النحل، جزء من الآية 8.

(139) بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص271.

إن ارتباط حواس الإنسان بعقله هو ارتباط يسير في خطين متوازيين قد يسبق أحدهما الآخر، إلا أن أحداً من الفلاسفة لم ينكره وإن تفاوتوا في طرق اعتمادهم على العقل في الوصول إلى المعارف... أما ابن طفيل الذي اشتهر بقصة "حي بن يقظان" التي ذكرت شيئاً منها عندما تحدثت عن الحواس، فقد جعل العقل، أساس قصته التي بسط فيها فلسفته وآراءه، وجعل بطل قصته (حي) رمز العقل، وبطول النظر والتفكّر في صغائر الأمور وكبارها، ظاهرها وباطنها استطاع أن يصل حي إلى حقيقة وجود ا ، واستخدم الكاتب **لفظ فكّر** مرات عديدة وذلك بعد أن يعمل حواسه حيناً، فيحيل ما رآه إلى عقله ليستنبط ويحلّل، ومن أمثلة لفظ الفكر التي استخدمها: "فكان **يفكر** في ذلك ولا يدري ما سببه" "**وقع في خاطره** أن الآفة التي نزلت بها" فإذا **فكر** في الشيء الذي يحده في صوره لم يأت له الاستغناء عنه طرفة عين" ثم إنه **فكر** هل رأى من الوحوش وسواها من صار في مثل تلك الحال فلم يجد شيئاً"[140].

وبالتفكّر وصل إلى حقيقة وجود ا : ".... ثم جعل **يتفكر** كيف يتأتى له دوام المشاهدة بفعل حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم **الفكرة** في ذلك الموجود كلّ ساعة فما هو أن يسنح لبصره المحسوس من المحسوسات... فتختل **فكرته** ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد"[141].

جاء الفكر عند ابن طفيل مرتبطاً بعمل الحواس، وهذا ما ذهب إليه اللغويون بتفسير ألفاظ الحواس بدلالته المجازية والمعنوية أذكر على سبيل المثال معنى النظر عند ابن منظور بالدلالة المعنوية: "النظر التفكر في الشيء تعدده وتقتبسه منك، وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلا بالعين، فإذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكراً وتدبراً بالقلب"[142].

نلاحظ أن ابن طفيل كان متصوفاً في الاعتماد على العقل، متأثراً بالفلسفة اليونانية، إلا أنه تأثر بالإسلام في فلسفته وصبغها بطابع إسلامي لا يخلو من الاعتماد على الحس والتجربة في أمور

---

[140] ابن طفيل: **حي بن يقظان**، ص35-38.

[141] المصدر نفسه، ص65.

[142] ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص217، مادة نظر.

الدنيا، وقد يكون العلم الذي وصل إليه بالتأمل راجع إلى ذلك العلم الفطري المركوز في النفس الذي تحدث عنه الفلاسفة عندما قسموا العلوم العقلية إلى علوم غريزية وعلوم مكتسبة.

الفصل الثاني

المجموعات الدلالية" تصنيف وتحليل"

المجموعات الدلالية "تصنيف وتحليل":

بعد أن استخرجت ألفاظ العقل والجوارح الواردة في القرآن الكريم ورتّبتها في معجم خاص، سأقوم بتقسيم الألفاظ إلى مجموعات تتضمن كل منها ألفاظ الحواس، ثم ألفاظ الجوارح، ثم ألفاظ الوعي والإدراك في مجموعة أخرى. وقد آثرت الابتداء بمناقشة ألفاظ جارحة العين، وذلك لما للبصر من دور هام في حياة الإنسان وفي بناء معارفه وحضاراته. وقد وردت ألفاظ تحمل دلالات فعل العين في القرآن الكريم في مواضع عدة، منها يحمل دلالة الإبصار والمشاهدة، ومنها يتجاوز إلى دلالات أخرى. وقد عبر العلماء عن فعل العين بمادة البصر التي عرفوها بما يلي: "فالبصر حاسةٌ آلتها العين وهي عضو مجوف كروي الشكل يتألف جدارها من ثلاث طبقات الخارجية ليفية والوسطى وعائية والداخلية عصبية"[(143)].

وعندما نتناول ألفاظ العين في القرآن الكريم، نريد بها الدلالة الفسيولوجية التي حملتها من فعل الإبصار، أو الدلالة المجازية العقلية المجردة التي تحمل معنى العلم كما أوردها علماء اللّغة والمفسرون. وقد تحدث العلماء عن أهمية حاسة البصر والسمع، وارتباطهما بالعلم والمعرفة التي يكتسبها الإنسان بواسطة فعلهما الحيوي: "وإدراك المرئيات إنما يكون بما ترسله من أشعة تنتهي إلى العين وينتهي أثرها إلى الدماغ. ولا عجب أن تكون معظم الألفاظ والمسميات وأغراض تدرك بالعين دون سواها، ذلك أن المسميات لا تصدر عنها أية إشارات تدل على وجودها غير الأشعة، وهي مما يدرك بالعين، وقد ترسل ذبذبات صوتية فتدرك بالسمع، وقد تفرز رائحة فتدرك بالشم.

لكن مجال العين يظل أفسح وأكبر وبالتالي يظل عدد المفردات التي سمى بها الذوات لعلاقة كحاسة البصر أكبر، ولعلّ أبرز ما ينافس العين هي الأذن، وهما أداتا الإدراك الحسي الرئيستان في الحياة، ولذلك رأينا القرآن الكريم يكثر التركيز على السمع والأبصار وفضلهما"[(144)].

[(143)] كشاش: محمد، **اللغة والحواس**، ص40.

[(144)] جبر: يحيى، **اللغة والحواس**، ص30، 31.

يذكر الزمخشري معنى فعل العين بتلك الدلالة المادية في تفسير قوله تعالى:"لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ"[145] إذ يقول: "... هو الجوهر اللطيف الذي ركبه ا في حاسة النظر به تدرك المبصرات، والمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً كالأجسام والهيئات. "وهو يدرك الأبصار" يلطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر التي لا يدركها مدرك"[146].

---

[145] سورة الأنعام، آية 103.

[146] الزمخشري: محمود، **الكشاف**، ج2/ص51، 52.

ألفاظ أفعال العين:

(1) "أنس":

ورد الأصل اللّغوي "أنس" في القرآن الكريم مزيداً بالألف "آنس" لتفيد معنى أبصر، قال تعالى على لسان موسى عليه السلام:"إِنِّيٓ ءَانَسۡتُ نَارٗا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِقَبَسٍ"[147].

وذكر ابن منظور في لسان العرب: "آنست" بمعنى أبصرت بدليل النار، التي وردت في قوله تعالى: "إني آنست ناراً" فالنار لا تدرك إلاّ بالبصر"[148].

وتتفق المصادر المعجمية على هذه الدلالة لمادة "أنس"، "فأنس" أصل واحد وهو ظهور الشيء وكل شيء خالف التوحش. يقال "آنست" الشيء إذا رأيته"[149] هذا ما أورده ابن فارس. كما ذكر الزبيدي في تاج العروس لمادة "أنس" قوله: "وآنس" الشيء "إيناساً" أبصره ونظر إليه وبه فسر قوله تعالى: "ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارٗا "[150]، وبه فسر قول الأعشى:

لا يسمع فيها المرء ما "يؤنسه" بالليل إلا نئيم[151] البوم والصونا[152]

(البسيط)

وتتبادل ألفاظ الجوارح دلالاتها في المصادر اللّغوية والأدبية لتدل لفظة "آنس" على معانٍ أخر منها الإحساس والسمع، ولا غرو في ذلك، إنها الحواس قد يؤدي واحد منها معنى الآخر لغوياً، وقد تؤدي حاسة دور حاسة أخرى عندما يفقد الإنسان –لا سمح ا إحداها- فكم أبدع كفيف وأصم في ما عجز عنه المبصرون والسامعون!.

---

(147) سورة طه، آية 10.

(148) ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص12، مادة أنس.

(149) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص145، مادة أنس.

(150) سورة القصص، آية 29.

(151) النئيم: الصوت الضعيف الخفي.

(152) الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص108. كما ورد البيت في ديوان الأعشى: ميمون بن قيس، ص121. الصونا: قال صان الفرس صوناً قام على طرف حافره.

وقد أورد علماء اللغة هذه المعاني في ثنايا معاجمهم "فآنس" الشيء أحسه"[153] وآنست الصوت أي سمعته"[154] إلا أن البصر أبلغ من الإحساس وحده، فلنا أن نحس بجميع الحواس، ولكن البصر يأتي مؤكداً للإحساس وشاهداً عليه.

ومن الشواهد التي أوردها عدد من اللغويين في مصادرهم على معنى "آنس" في دلالتها على السمع ما ذكره الزبيدي "آنس" الصوت أي سمعه قال الحارث بن حلزة اليشكري:

آنست نبأة وأفزعها القنا ص عصراً وقد دنا الإمساء"[155] (الطويل)

ذكر العلماء أن "آنس" تأتي بمعنى العلم، ومما وجدته في استقراء دلالات ألفاظ هذه الجارحة أن الدلالة اللّغوية لأكثر ألفاظها تسير في تطورها الدلالي، وفي تعاقبها على المعاني والدلالات المختلفة من المعنى المادي الملموس إلى المعنى العقلي المجرد.

وذكر ابن منظور أن "أنس" الشيء عِلمه، يقال آنست منه رشداً أي علمته"[156].

ولنا أن نتحسس الدلالتين في قوله تعالى:"فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدًا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ"[157]. ذكر الزمخشري في معنى "آنستم" في تفسير هذه الآية في كشافه أن الإيناس بمعنى "الإبصار البين الذي لا شبهة فيه، ومنه إنسان العين لأنه يتبين به الشيء. و"الإنس" لظهورهم، كما قيل الجن لاستتارهم وقيل هو إبصار ما يؤنس به لما وجد منه الإيناس فكان مقطوعاً متيقّناً"[158].

وذكر العلماء أن كل ما "يؤنس" به هو من هذا الباب، ونقل الزبيدي عن ابن الأعرابي: "الأنيس" كل ما يؤنس به، و"الأنيسة" النّار كالمأنوسة لأن الإنسان إذا آنسها سكن إليها وزالت عنه

---

(153) ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص12، مادة أنس.

(154) المصدر نفسه، ج1/ص15، مادة أنس.

(155) الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص100، مادة أنس. وورد البيت في الزوزني: أبو عبد ا ، شرح المعلقات العشر، ص265.

(156) ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ ص15، مادة أنس.

(157) سورة النساء، آية 6.

(158) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص51.

الوحشة، وجارية "آنسة" طيبة النفس تحب قربك وحديثك والجمع "آنسات وأوانس""[159].

ومن قبيل ما تقدم ما أورده الزمخشري في أساس البلاغة من أن ا"لأنيسة" "النار و"المؤنسات" الأسلحة لأنهن يؤنسن الإنسان وبهن يطمئن قلبه"[160].

وقد ورد هذا الأصل اللّغوي مزيداً في قوله تعالى:"لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ"[161] فقد ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "تستأنسوا" فيها وجهان: "أحدهما من الاستئناس الظاهر الذي هو خلاف الاستيحاش، لأن الذي يطرق باب غيره لا يدري أيؤذن له أم لا؟ فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه، فإذا أذن له استأنس، فالمعنى حتى يؤذن لكم وهذا من باب الكناية والأرداف، لأن هذا النوع من الاستئناس يردف الأذن فوقع موقع الإذن[162]، والثاني: يكون من الاستئناس الذي هو الاستعلام والاستكشاف: استفعال من "أنس" الشيء إذا أبصره ظاهراً مكشوفاً، والمعنى حتى تستكشفوا، الحال. ويجوز أن يكون من "الأنس"، وهو أن يتعرف هل ثمة إنسان إذن يحتمل أن تدل كلمة "تستأنسوا" على ما يتعلّق بحاسة البصر، أو السمع على وجه آخر، أو ترتبط بمعنى آخر بعيد عن الحواس وهو الأنس.

نستنتج من الدلالات اللّغوية لمادة "أنس" أنها لفظة تنصرف لدلالة تقع على معنى الحس الذي يشمل السمع والبصر وغيرهما، وأن الأصل هو البصر.

(2) "بصرَ":

---

(159) الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص100، مادة أنس.

(160) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص19، مادة أنس.

(161) سورة النور، آية 27.

(162) الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص220.

ذكرت في حديثي عن العين "البصر"، كما أورده الزمخشري في تفسير قوله تعالى: "لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ "[163] هو الجوهر اللطيف الذي ركبه ا في حاسة النظر[164].

وذهب ابن الأثير فيما نقله عنه ابن منظور أن "البصر" في أسماء ا الحسنى "البصير"، هو الذي يشاهد الأشياء كلّها ظاهرها وخافيها بغير جارحة. و"البصر" في حقه عبارة عن العين التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات[165] وفيما أورده عن الليث في معنى "البصر" "العين إلا أنه يذَكر وقيل حاسة الرؤية، وفيما نقله عن ابن سيده "البصر": حس العين والجمع أبصار.

أما فعل "بصر" به و"أبصره" و"تبصره" و"أبصر" به كلّها كما ذكر ابن منظور بمعنى نظر إليه هل يبصره. و"أبصرت" الشيء: رأيته، ورجل "بصير" "مبصر" خلاف الضرير"[166].

وذكر الزبيدي أن "البصر" محركه العين إلا أنه مذكر وقيل "البصر" حاسة الرؤية وفيما نقله عن محكم ابن سيده "البصر"، حس العين والجمع "أبصار"[167].

ومن باب جمال هذه اللّغة إطلاق لفظ "البصير" على الأعمى من باب التفاؤل ذكر ابن منظور: "عن أبي عبيد قول رسول ا صلى ا عليه وسلم: "اذهب بنا إلى فلان البصير، وكان أعمى، فيذكر أبو عبيد: يريد به المؤمن، ونقل عن ابن سيده، وعندي أنه، -عليه السلام- إنما ذهب إلى التفاؤل إلى لفظ "البصر" أحسن من لفظ العمى[168].

ويعد ذلك من باب الأضداد، في اللّغة، تفاؤلاً وتجملاً وتأدباً في خطاب من ابتلاه ا بفقد حبيبتيه، اقتداء بقدوتنا ومعلّمنا الأول محمد صلى ا عليه وسلم.

---

(163) سورة الأنعام، آية (103).

(164) انظر سابقاً، ص33.

(165) ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص64، مادة بصر.

(166) المصدر نفسه، ص64، مادة بصر.

(167) الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص47، مادة بصر.

(168) ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص15، مادة بصر.

"البصر بمعنى العلم"

وتأتي هذه المادة اللغوية لتحمل المعنى العقلي المجرد وهو العِلم، ذلك أن "البصر" أداة العلم ووسيلته التي تمكن الإنسان من إدراك الأشياء ورؤيتها. قال تعالى: "بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا۟ بِهِۦ"[169] ذكر ابن منظور في معنى "بصر" لهذه الآية أي "علمت ما لم تعلموه وفطنت ما لم تفطنوا إليه"[170].

وفيما ذكره أيضاً صاحب التاج "أن "البصر" من القلب نظره وخاطره، و"البصر" نفاذ في القلب كما في اللسان، وبه فسرت الآية "فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ"[171] ولا يكاد يقال للجارحة الناظرة "بصيرة" إنما هي "بصر"، وقلّما يقال في الحاسة إذا لم تَضف رؤية القلب "بصرت به"، وفيما نقله عن اللّحياني وأنه بصير بالعينين و"البصير" العالم... "وبصرت الشيء" علمته، واستشهد بقوله تعالى: "بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا۟ بِهِۦ"[172].

وذكر أصحاب المعاجم اللغوية معاني هذه المفردة بأبنيتها وصيغها المختلفة؛ لتحمل دلالات عقلية أخرى وتخرج إلى مجازية أحياناً، ونجد ذلك أيضاً في كتب التفسير "فالبصير" هو العالم"[173] كما أورد صاحب اللسان وغيره من علماء اللغة.

و"التبصر" "التأمل والتعرف"[174]، و"البصيرة" وردت في القرآن الكريم، بمعنى الحجج البينية قال تعالى: "هَـٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى"[175]، وذكر الزمخشري في كشافه في

---

(169) سورة طه، آية 96.

(170) ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص66، مادة بصر.

(171) سورة الملك، آية 3.

(172) الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص47، 48، مادة بصر.

(173) ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص66، مادة بصر.

(174) المصدر نفسه، ج4/ص66، مادة بصر.

(175) سورة الأعراف، آية 203.

معنى هذا "بصائر" في تفسيره لهذه الآية: "هذا بصائر" هذا القرآن "بصائر" أي حجج بينة يعود المؤمنون بها "بصراء" بعد العمى، أو هو بمنزلة "بصائر" القلوب[176].

وشبه ا تعالى المؤمن والكافر بالأعمى و"البصير" في القرآن الكريم، في سياق المعنى العقلي المجرد زيادة في وضوح الصورة. وذكر الزمخشري في كشافه: "هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ"[177] مثلٌ للضال والمهتدي[178].

وذكر صاحب أساس البلاغة دلالاتٍ مجازيةً أخرى لهذه المادة ومن المجاز: هذه الآية "مبصرة"، و"أبصرت" الطريق استبان ووضح، واجعلني "بصيراً" عليهم أي رقيباً وشاهداً وأما لك "بصيرة" في هذا الرأي عبرة، قال قس بن ساعدة الإيادي:

في الذاهبين الأولين من القرون لنا "بصائر"[179] (مجزوء الكامل)

وفيما نقله ابن منظور عن الزجاج، في معنى "مبصرة" في قوله تعالى: "فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَٰتُنَا مُبۡصِرَةً "[180] قال الزجاج: واضحة، وقوله "وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةً"[181] أي آية مبصرة مضيئة والنهار "مبصراً" أي مضيئاً[182]. ولنا أن نفسر ذلك كلّه في باب المجاز.

وفي "البصر" المادي المحسوس لمعنى هذا الأصل اللغوي ما ذكره ابن فارس: "الباء والصاد والراء أصلان أحدهما العلم بالشيء، يقال هو "بصر" به ومن هذه البصيرة، والقطعة من الدم إذا وقعت بالأرض استدارت، الأسعر:

---

(176) الزمخشري: **الكشاف،** ج2/ص184.

(177) سورة الأنعام، آية 50.

(178) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص51.

(179) الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص40، مادة بصر.

(180) سورة النمل، آية 13.

(181) سورة الإسراء، آية 59.

(182) ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص64-66، مادة بصر.

راحوا "بصائرهم" على أكتافهم   إذا وقعت وبصيرتي يعدو بها عتد وأي[183] (البسيط)

و"البصيرة" البرهان، ويرى أن أصل ذلك كله الوضوح فقطعة الدم إذا استدارت وضحت وهذا هو المعنى المتعلّق بوضوح الرؤيا المادية المعنوية.

(3) "رأى":

ورد الأصل اللّغوي لـ "رأى" في القرآن الكريم في مشتقات ومعانٍ مختلفة تحمل في دلالتها البعدين، البعد المادي للرؤية والبعد القلبي العقلي، فالجانب المادي هو النظر بالعين، والعقلي هو النظر بالقلب والعقل. ذكر ابن منظور: "فرأى" تعني الرؤية بالعين فتتعدى إلى مفعول واحد. وبمعنى العلم فتتعدى إلى مفعولين. قال ابن سيده: "الرؤية" النظر بالعين والقلب. "ارتأيت" و"استرأيت" بمعنى رؤية العين"[184]. و"رأى" أصل يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة"[185].

"والرؤية": إدراك المرئي، وذلك أضرب بحسب قوى النفس، الأول: النظر بالعين التي هي الحاسة وما يجري مجراها ومن الأخير قوله تعالى: "وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ "[186] مما جرى مجرى الرؤيا بالحاسة فإن الحاسة لا تصح على ا تعالى، والثاني بالوهم والتخيل نحو أرى أن سيداً منطلق، والثالث بالتفكّر إنني أرى ما لا ترون، والرابع بالقلب أي بالعقل وعلى ذلك قوله تعالى: "مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ"[187][188].

وأورد علماء اللغة في معاني هذا الأصل اللّغوي الملموس "أرت" الأرض بمعنى: "أبدت أول ما يلوح شيء من النبات"[189].

---

[183] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص253-254، مادة بصر.

[184] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص91، مادة رأي.

[185] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص472، مادة رأي.

[186] سورة التوبة، آية (105).

[187] سورة النجم، آية (11).

[188] الزبيدي: **تاج العروس**، ج10/ص139، مادة رأي.

[189] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص266، مادة رأي.

"والرئي" كما نقله ابن منظور عن الأخفش: "الري ما ظهر عليه مما رأيت". وذهب الجوهري فيما نقله عن ابن الأثير فيمن قرأه بالهمزة: "من همز جعله من المنظر من رأيت وهو ما رأته العين من حال حسنة وكسوة ظاهرة، ومن لم يهمز إما أن يكون على تخفيف الهمز أو يكون من ريت ألوانهم وجلودهم أي امتلأت وحسنت"[(190)].

ومن هذا الأصل اللغوي أخذت لفظة "الرياء" أو "المراءاة" كما ورد في قوله تعالى: "يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ"[(191)] "ٱلَّذِينَ هُمۡ يُرَآءُونَ ، وَيَمۡنَعُونَ ٱلۡمَاعُونَ"[(192)] فقد أورد الزمخشري في كشافه معنى "المراءاة" في قوله تعالى: "ٱلَّذِينَ هُمۡ يُرَآءُونَ" "فإذا قلنا: ما معنى "المراءاة"؟ قلت هي مفاعلة من الاراءة لأن "المرائي" يرى الناس عمله وهم يرونه الثناء عليه والإعجاب به، ولا يكون الرجلُ "مرائيا" بإظهار العمل الصالح إن كان فريضة فمن حق الفرائض الإعلان بها، وإنّما "الرياء" يقصد بالإظهار أن تراه العين فيثني عليه بالصلاح"[(193)].

"رأى بمعنى عرف وتبصّر"

قال تعالى: "أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ"[(194)] ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: ""أرأيت" بمعنى: هل عرفت الذي يكذب من هو"[(195)].

وذكر في تفسير قوله تعالى:"وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ"[(196)]. ومثل ذلك التعريف والتبصير نعرف إبراهيم ونبصره الربوبية والإلهية ونوفّقه لمعرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال"[(197)].

---

(190) ابن منظور: **لسان العرب**، ج14/ص91-96، مادة رأي.

(191) سورة النساء، آية 142.

(192) سورة الماعون، آية 6، 7.

(193) الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص96.

(194) سورة الماعون، آية (1).

(195) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص99.

(196) سورة الأنعام، آية 75.

(197) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص99.

وذكر الزمخشري في أساس البلاغة من باب المجاز لهذا الأصل اللّغوي: "ومن المجاز: فلان "يرى" لفلان إذا اعتقد فيه، و"أراه" وجه الصواب، و"أرني" برأيك؛ قال نهار بن توسعة:

فلمن أقول إذا كلم كلمة "أرى" برأيك أو إلى من أفزع[198] (الكامل)

(4) "نظر":

دعنا نمض إلى لفظ آخر من ألفاظ هذه الجارحة وهو الأصل اللّغوي "نظر" لنجدها تواكب في دلالاتها أخواتها في الانتقال بين الدلالة المحسوسة المعروفة وبين الدلالة العقلية والقلبية، وهذا ما نجده مؤصلاً في المعاجم اللّغوية وكتب التفسير.

وفيما ذكره ابن منظور في معنى "النظر": "حِس العين وتقول "نظرت" إلى كذا وكذا من "نظر" العين والقلب، وفيما نقله أيضاً عن ابن اسحق في تفسير قوله تعالى: "وَأَغۡرَقۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ"[199] فمعناه وأنتم ترونهم يغرقون، ويجوز أن يكون معناها وأنتم تشاهدون وتعلمون ذلك وإن شغلهم عن أن يروهم في ذلك الوقت شاغل"[200].

وفيما نقله صاحب التاج عن الجوهري في معنى "نظر"، نظر إلى الشيء: تأمله بعينه، و"النظر" أيضاً تقليب البصر لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به الفحص والتأمل، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص، وقوله تعالى: "قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ"[201] أي تأملوا. واستعمال "النّظر" في البصر أكثر عند العامة وفي البصيرة أكثر عند الخاصة، ويقال "نظرت" إلى كذا وكذا. إذا مددتَ طرفك إليه رأيته أم لم تره، و"نظرت" إليه إذا رأيته وتدبرته[202].

ونرى الجذور المحسوسة الملموسة لهذا الأصل اللّغوي تمتد إلى معنى يذكره أصحاب المعاجم في سياق دلالات هذا الأصل اللّغوي، فهذا صاحب التاج: "نظرت" الأرض: أرت العين

(198) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص266، مادة رأي.

(199) سورة البقرة، آية 50.

(200) ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص217، مادة نظر.

(201) سورة يونس، آية 101.

(202) الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص573، مادة نظر.

نباتها"[203] وعد الزمخشري في أساس البلاغة هذا المعنى من باب المجاز "ومن المجاز "نظرت" الأرض بعين إذا ظهر نباتها" ومن المجاز الذي ذكره أيضاً قوله: "نظر" إليهم الدهر: أهلكهم، و"نظر" إليك الجبل قابلك[204].

"فالنّظر" أصلٌ يتدرج في سياق الرؤيا بالعين ليس إلاّ، كما نرى في دلالاتها المؤصلة في المعاجم العربية، لينتقل شيئاً فشيئاً بين هذا المعنى الذي يقع في أول السلم إلى أن يرتقي إلى القمة ليعني الإدراك والرؤيا القلبية. فقد ذكر الزمخشري في تفسير قوله تعالى:"وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ"[205] قال في تفسير (أنظر): "إن قلت الرؤية عين "النظر" قلت: معنى أرني نفسك اجعلني متمكّناً من رؤيتك فإن تتجلّى "أنظر" إليك وأراك، و"أرني": اجعلني متمكنّاً من الرؤية التي هي الإدراك، عِلم أن الطلبة هي الرؤية لا "النظر" الذي لا إدراك معه"[206].

وقد ذكر في هذا المعنى ابن منظور في لسانه فقال: "النظر": التفكر في الشيء تقدره وتقتبسه منك، وإذا قلت "نظرت" إليه لم يكن إلا بالعين فإذا قلت" نظرت" في الأمر احتمل أن يكون تفكراً وتدبراً بالقلب، وذكر "أن "النظر" يقع على الأجسام والمعاني فما كان بالأبصار فهو للأجسام، وما كان بالبصائر كان للمعاني[207].

ومن الدلالات الأخرى لهذا الأصل اللّغوي كما أوردها ابن منظور""النّظِر" بكسر الظاء تعني التأخير في الأمر. وفي التنزيل العزيز" فنظِرة إلى ميسرة" و"أنظره" أخّره، قال تعالى: "قَال

---

(203) المصدر نفسه، ج3/ص573، مادة نظر.

(204) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص838، مادة نظر.

(205) سورة الأعراف، آية 143.

(206) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص146، 147.

(207) ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص217، مادة نظر.

أَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ"[208]. و"النظير" المثل والند، و"تنظر": تتكهن وهو نظر علم وفراسة وفي الحديث أن أبا النبي عبد ا   مر بامرأة "تنظر" أي تتكهن"[209].

(5) "عَمِه":

قال تعالى:"ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ"[210] "العمه" كما أورده الزمخشري في تفسير هذه الآية يوافق المعاني والدلالات التي تناولتها الدلالات المعجمية لدى علماء اللّغة فقد ذكر: "العمه" مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأي و"العمه" في الرأي خاصة وهو التحير والتردد، لا يدري أين يتوجه ومنه قوله: بالجاهلين "العمه" أي الذين لا رأي لهم ولا دراية بالطرق، وسلك أرضاً "عمهاء": لا منار بها"[211].

وهكذا نرى أن المعنى المادي المحسوس "لعمه" وهو من الأرض العمهاء التي لا منار بها ينتقل ليدل على المعنى المعنوي العقلي المجرد وهو التردد والتحير في الطريق، فالأرض التي لا منار بها تجعل السائر فيها متردداً لا يدري أين يتّجه.

وهذا المعنى الدلالي هو ما اتفق عليه علماء اللّغة في معاجمهم اللّغوية، فقد أورد الزبيدي "العمه" محركة كالتردد" وأنشد ابن بري:

متى "تعمه" إلى عثمان "تعمه"   إلى ضخم السرادق والقباب (الوافر)

أي تردد النّظر"، وقد أورده أيضاً عن اللّحياني هو تردده لا يدري أين يتوجه وقيل هو التردد في الضلال والتحير في مفازعة أو طريق، أو هو أن لا يعرف الحجه. وقيل "العمه" في البصيرة و"العمى" في البصر والثاني عام فيهما[212].

---

(208) سورة الأعراف، آية 14.

(209) ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص218، 219، مادة نظر.

(210) سورة البقرة، آية 15.

(211) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص76.

(212) الزبيدي: **تاج العروس**، ج2/ص401. مادة عمه.

وهذا ما ذكره الزمخشري في أساس البلاغة "الأرض "العمهاء": "لا أعلام بها ولا أمارات، و"عمهتَ" في ظلمتي أي ظلمتني بغير جلية[213]، وذكر أيضاً صاحب التاج في معنى "الأعماء": "أغفال الأرض التي لا عمارة بها، أو لا أثر للعمارة بها فيما نقله عن الصحاح واستشهد بقول رؤبة:

وبلدٍ عاميةٍ أعماؤُه   كأن لون أرضِه سماؤُه"[214]   (الرجز)

(6) "عمي":

إن لفظة "عمي" في القرآن الكريم، وردت بالمعنيين المادي الملموس المعروف وهو ذهاب البصر، كما وردت بالمعنى العقلي المجرد مثل الضلال والجهل.

ونجد أن علماء اللّغة يتفقون في بيان الدلالة اللّغوية لهذا الأصل فقد ذكر ابن منظور في لسانه أن "العمى": "ذهاب البصر كلّه، وفيما نقله عن الأزهري: من العينين كلتيهما[215] وفيما ذكره ابن فارس أن "عمي" أصل واحد يدل على ستر وتغطية، ومن ذلك "العمى" وهو ذهاب البصر من العينين كلتيهما، ولا يقع هذا النّعت على عين واحدة[216].

وفيما نقله ابن منظور عن الفراء "العرب إذا قالوا هو أفعل منك قالوه في كل فاعل فعيل، وجاز في "العمى" لأنه لم يرد به عمى العينين إنما أريد به -وا أعلم- "عمى" القلب، فيقال فلان أعمى من فلان في القلب ولا يقال أعمى منه في العين[217]. وهذا ما ذكره صاحب التاج أيضاً وتقول "ما أعماه في هذا أي إنما يراد به ما أعمى قلبه؛ لأن ذلك ينسب إليه الكثير الضلال لأن مالا يتزيد به لا يتعجب منه[218].

---

[213] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص567. مادة عمه.

[214] الزبيدي: **تاج العروس**، ج2/ص401. مادة عمه.

[215] ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص95. مادة عمي.

[216] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص134. مادة عمي.

[217] ابن منظور**:** **لسان العرب**، ج5/ص95. مادة عمي.

[218] الزبيدي: **تاج العروس**، ج10/ص255. مادة عمي.

قال تعالى: "وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ"[219] ذكر ابن منظور في معنى "الأعمى" هنا الأعمى عن الحق وهو الكافر والبصير هو المؤمن الذي يبصره رشده وقيل "أعمى" عن حجته، وتأويله أن لا حجة له ليهتدي إليها"[220]. وذكر الزبيدي أيضاً "عمى" اسم للحر بعينه[221].

وفيما نقله ابن منظور عن ابن سيده: "العماء" الغيم الكثيف الممطر، وذكر حديث أبي زريق العقيلي أنه قال للنبي صلى ا عليه وسلم قال: أين كان بنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال في "عماءٍ" تحته هواء وفوقه هواء"[222] وذكر عن أبي عبيدة "العماء" في كلام العرب السحاب، وذكر أن "العمى" في البصر مقصور وهو ليس من هذا الحديث في شيء[223]. إلا أنني أرى أن هناك ارتباطاً بين المعنى المادي الملموس وهو السحاب الكثيف وبين "عمى" البصر، وذهابه، ففي كليهما ستر وتغطية.

و"العمى" تأتي بمعنى الجهل والضلال ويكون ذلك في القلب كما ذكر المفسرون وعلماء اللغة، ودلّ على ذلك استخدام الأعمى في المجاز اللّغوي في قوله تعالى: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ"[224] مثل الضال والمهتدي. وكذلك في قوله تعالى: "وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ، وَلَا ٱلظُّلُمَـٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ"[225] مثل للكافر والمؤمن[226].

وفيما ذكره ابن منظور، في هذا الباب: "رجل "عمي" القلب: أي جاهل. و"العمى": ذهاب نظر القلب والعقل"[227].

---

[219] سورة طه، آية 124.

[220] ابن منظور: **لسان العرب**، ج15/ص96، 97. مادة عمي.

[221] الزبيدي: **تاج العروس**، ج10/ص355. مادة عمي.

[222] وينستك، أ.ى، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج4/ص388.

[223] ابن منظور: **لسان العرب**، ج15/ص99. مادة عمي.

[224] سورة الأنعام، آية 50.

[225] سورة فاطر، آية 19.

[226] الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص589.

[227] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص95. مادة عمي.

وهكذا نرى أن دلالة "العمى" يتعاقب عليها في القرآن الكريم الدلالة المعروفة المحسوسة والدلالة العقلية المجردة بمعنى الجهل والضلال.

(7) "شخص":

عند البحث في دلالة الأصل اللّغوي لـ "شخص" نجد أنه يدل على الارتفاع والعلّو. "فشَخَص" أصلٌ واحد يدل على ارتفاع في شيء، من ذلك "الشخص"، وهو سواد الإنسان إذا سما لك من بعد، ثم يحمل على ذلك فيقال "شَخَص" من بلد إلى بلد، وذلك قياسه، ومنه أيضاً "شُخُوص" البصر[228]، وذكر ابن منظور في اللسان: "شَخَص" الرجل ببصره عند الموت: رفعه فلم يطرف. "فشَخَص" البصر إذا سما وطَمح[229] وهذا ما ذكره الزبيدي: "الشخْص" سواد الإنسان وغيره تراه من بعد، في القليل "أشْخُص" ومنه الكثير "شُخُوص وأشْخَاص وشِخَاص" وأورد عن الخطابي وغيره أنّه لا يسمى "شَخْصاً" إلا جسم مؤلف له شُخُوص وارتفاع وجعل من باب المجاز "شُخوص" البصر "يقال "شَخَص" بصره فهو "شاخص" إذا فتح عينيه فجعل لا يطرف قال تعالى: "فَإِذَا هِىَ شَـٰخِصَةٌ أَبْصَـٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟"[230] و"شَخَص" الميتُ بصره رفعه إلى السماء وهو مجاز[231] وعده كذلك الزمخشري في أساس البلاغة "شَخَص" بصر الميت، و"شخص" إليك بصرك"[232].

وهكذا نرى أن الأصل المادي المحسوس لهذه اللّفظة هو العلو والارتفاع واستعيرت للبصر، حتى كأنّه المعنى الأول لهذه اللفظة، ولا غرابة في ذلك خاصة أن المعنى المجازي أحياناً يطغى وينتشر على المعنى الأصيل للكلمة أو الدلالة الأم للّفظة، فيصبح المعنى المجازي في أذهاننا هو المعنى الأصيل أو الحقيقي هكذا منطبعاً في ثقافتنا وعقولنا.

---

[228] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج3/ص254. مادة شخص.

[229] ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص45، 46. مادة شخص.

[230] سورة الأنبياء، آية 97.

[231] الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص410. مادة شخص.

[232] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص411. مادة شخص.

"وشخِص" الجرح بمعنى ورم و"شَخِص" السهم ارتفع و"شخِص" النجم طلع"[233].

قال تعالى: "إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمۡ لِيَوۡمٍ تَشۡخَصُ فِيهِ ٱلۡأَبۡصَـٰرُ "[234] هكذا نرى ارتباط هذه اللّفظة في القرآن الكريم بجارحة العين وحاسة البصر، وذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "أي أبصارهم لا تقر في أماكنها من هول ما ترى"[235]، وهي دلالة تعبر عن بعدٍ معنوي في أعماقها يدلّ عليها ظاهر النّظر في هذه الآية.

(8) "هطع":

ذكر الزمخشري في معنى "مهطعين" قال تعالى: "مُهۡطِعِينَ مُقۡنِعِي رُءُوسِهِمۡ لَا يَرۡتَدُّ إِلَيۡهِمۡ طَرۡفُهُمۡۖ وَأَفۡـِٔدَتُهُمۡ هَوَآءٌ"[236] أي: مسرعين إلى الداعي. وقيل "الإهطاع": أن تقبل ببصرك على المرئى تديم النظر فيه لا تطرف[237].

وفيما ذكره ابن فارس حول هذا الأصل اللّغوي أن "الهاء والطاء والعين أصل واحد يدل على إقبالٍ على الشيء وانقياد، "هطع" الرجل على الشيء ببصره أقبل، أو "هطع" البعير صوب عنقه منقاداً، و"أهطع" بمعنى أسرع"[238].

ونحن نلمح إذن أن معنى "هطع" في أصل دلالته لا يخص جارحة العين، ولكن القرآن الكريم استخدم هذه اللّفظة مرتبطة بجارحة العين دلالة على هول الموقف وشدته، ما يجعل العين مقبلةً ومنقادة ببصرها ونظرها كما ينقاد البعير أو غيره ليرى أمامه وطريقه التي سيسير فيها.

وقد استشهد صاحب أساس البلاغة على معنى "هطع" بقول شاعر لم يذكر اسمه:

---

[233] الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص401. مادة شخص.

[234] سورة إبراهيم، آية 42.

[235] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص541.

[236] سورة إبراهيم، آية 43.

[237] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ ص241.

[238] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص56. مادة هطع.

"تعبدني نمر بن سعدٍ وقد أُرى   ونمر بن سعدٍ لي مطيع و"مهطع"[239] (الطويل)

ويبدو أنه أراد بهذا الشاهد معنى الانقياد، فقد ذكر في هذا المعنى "بعير "مهطع": في عنقه تصويب، وقيل هو المسرع".

وذكر قول شاعر آخر يصف ثوراً:

"بمستهطعٍ" رسلٍ كأن زمامه   بقيدوم رعنٍ من رضامٍ ممتّع"[240] (الطويل)

وهكذا نلمح تطور الدلالة من المعنى المادي الملموس لانقياد البعير وتصويب عنقه إلى معنى إقبال البصر وتعلقّه بشيء لا يطرف حينها.

وفيما ذكره ابن منظور أن "هطع" بمعنى "أقبل على الشيء ببصره فلم يرفعه وذكر قوله تعالى "مُهۡطِعِينَ مُقۡنِعِي رُءُوسِهِمۡ"[241]، وقيل: "المهطع" الذّي ينظر في ذلّ وخشوع، والمقنع الذي يرفع رأسه ينظر في ذلّ، و"أهطع" أقبل مسرعاً خائفاً لا يكون إلا مع خوف"[242]. كأنه أراد نوعاً معيناً من النظر وخص هذا النّوع المرتبط بالخوف. وذكر ابن منظور عن المفسرين تلك الدلالة المرتبطة بنوع خاص من النظر المرتبطة بحالة معنوية "وقال بعض المفسرين في قوله "مهطعين" محمجين والتحميج: إدامة النظر مع فتح العينين"[243].

واستشهد ابن منظور في اللسان –فيما نقله عن الليث- على ارتباط النّظر بالخوف والذّل في لفظه "المهطع" بقوله: "... يقال للرجل إذا أقر وذل أريخَ وأهطع وأنشد:

---

[239] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص503. مادة هطع.

[240] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص503، مادة هطع. الرسل: الرفق والتؤدة، وبعير رسل: سهل السير، رضام: رضم الشيء رضماً: ضم بعضه إلى بعض. ورضام اسم موضع، ممتع: متع الحبل أي اشتد، وذلك إذا جاد فتله.

[241] سورة إبراهيم، آية 43.

[242] ابن منظور: **لسان العرب**، ج8/ص372. مادة هطع.

[243] ابن منظور: **لسان العرب** ، ج8/ص372. مادة هطع.

تعبدني نِمر بن سعدٍ، وقد أُرى ونِمر بن سعدٍ لي مطيع ومهطع[244]

(الطويل)

وهكذا نلاحظ أن "هطَع" وشخص أيضاً ألفاظ أنيطت بجارحة البصر، ولكنهما تدوران في دلالاتهما في محاور معنوية مرتبطة بحالة من الحالات الإنسانية وهي الخوف.

[244] ابن منظور: **لسان العرب**، ج8/ص372. مادة هطع.

ألفاظ أفعال السّمع:

(1)"سَمِعَ":

"سمِع" من ألفاظ الجوارح المهمة التي وردت في القرآن الكريم، إذ تعد حاسة السمع من أهم الحواس التي ركز عليها القرآن الكريم، وأثبت العلم الحديث أهميتها في التعلّم والمعرفة.

(السمع) كما في اللّسان: "حس الأذن"[(245)] والسمع عند الجرجاني: "هو قوة ودعت في العصب المفروش في مقصر الصماخ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ"[(246)].

وسمع عند ابن فارس: "أصلٌ واحد وهو إيناس الشيء بالأذن من الناس وكل ذي أذن"[(247)].

وأورد الزبيدي أيضاً: "السمع" حس الأذن، وهي قوة تدرك بها الأصوات، وفي التنزيل العزيز: "أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٌ"[(248)] قال ثعلب أي خلاله فلم يشتغل بغيره ويعبر تارة "بالسمع" عن (الأذن) نحو قوله تعالى:"خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ"[(249)] و"استمع" إليه: أصغى[(250)] ومن المعاني المادية المحسوسة التي أوردها الزبيدي في المعنى لأحد أبنية "سمع" "المسمع" بمعنى: "عروة تكون في وسط الغرب يجعل فيها حبل لتعدل الدلو، نقله الجوهري وأنشد للشاعر وهو أوس وقيل عبد ا بن أبي:

نُعدل ذا الميل إن رامنا كما عدل الغرب بالمِسمعِ[(251)]" (المتقارب)

[(245)] ابن منظور: **لسان العرب**، ج8/ص162، مادة سمع.

[(246)] الجرجاني: **التعريفات**، ص160

[(247)] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج3/ص102، مادة سمع.

[(248)] سورة ق، آية 37.

[(249)] سورة البقرة، آية 7.

[(250)] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص386. ، مادة سمع.

[(251)] المصدر نفسه، ج5/ص386، مادة سمع.

نستطيع أن نربط هذا المعنى المادي الملموس للعروة في وسط الغرب يدخل فيها الحبل وتعدل الدلو، بآلة "السمع" وهي الأذن: فهي أيضاً خرقٌ كما العروة ينظم دخول الموجات الصوتية ويعدلها ويعالجها لتصل إلى مراكزها في الدماغ.

ونجد أن الدلالة اللّغوية "للسمع" تنمو من المحسوس إلى المعنوي بمعنى الفَهم والعقل، ابتداء من العروة في وسط الغرب إلى المعنى الخاص بحاسة "السمع" وانتهاء بدلالة الفهم كما في قوله تعالى:"وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ"[(252)] ذكر الزبيدي في معنى "أسمعهم" أي "أفهمهم بأن جعل لهم قوة يفهمون بها"[(253)].

وقوله تعالى أيضاً: "وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ"[(254)] فقد اقترن "السمع" هنا بالعقل ليدل على أن مدار التكليف يكون للعقل بعد السمع والبصر. ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "الإنذار سماع طالبين للحق أو نعقله عقل متأملين وقيل أي جمع بين "السمع" والعقل لأن مدار التكليف على أدلة "السمع" والعقل"[(255)].

ومن الدلالات المجازية التي ذكرها الزمخشري: "ومن المجاز "سمع" ا لمن حمده أجاب وقيل. وأخذ بالمسمع المزادة والدلو والزبيل وهو العروة، و"أسمعت" الزبيل جعلت له مسمعاً"[(256)].

"والسمع" من صفاته عزوجل، وأسمائه لا يعزب عن إدراكه مسموع، وإن خفي، فهو "يسمع" بغير جارحة وفعيل من أبنية المبالغة وفي التنزيل: "وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا"[(257)] وهو الذي وسع "سمعه" كل شيء[(258)].

---

(252) سورة الأنفال، آية 23.

(253) الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص388، مادة سمع.

(254) سورة الملك، آية 10.

(255) الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص566.

(256) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص391، مادة سمع.

(257) سورة النساء، آية 134.

(258) ابن منظور: **لسان العرب**، ج8/ص164، مادة سمع.

وقد غلب في القرآن الكريم استخدام ألفاظ "السمع" و"البصر" بمعنى عقلي مجرد، لتدل على معنى الفهم والعقل أو العلم.

يقول الأستاذ يحيى جبر في اللّغة والحواس: "ويأتي "السمع" بمعنى العلم؛ لأن أداته كالبصر والرؤية وعلاقتهما بالبصيرة والرأي، ويتضح هذا المعنى في قوله تعالى:"فَلَمَّا سَمِعَتۡ بِمَكۡرِهِنَّ أَرۡسَلَتۡ إِلَيۡهِنَّ"[(259)] أي فلما علمت ويؤكد ذلك تعدية فعل بحرف الجر، لأنها لم تعلم ذلك منهن مباشرة وإنما انتهى إليها قيلهن عن طريق غيرهن. وينصرف "السمع" لمعنى الفهم، ذلك لأنه الوسيلة المؤدية إليه، ويتضح هذا المعنى في قوله تعالى:"وَإِنۡ أَحَدٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ"[(260)] والمعنى حتى يفهم شيئاً منه على يدك، وبهذا دون غيره يتحقق الغرض؛ لأنه قد "يسمع" مالا يفهم فلا يكون ثمة وجه للمهلة والإجارة"[(261)].

(2) "صغا":

"صغَو" أصلٌ لغوي ارتبط بمعنى الميل القلبي، وقد استخدم فيما يخص جارحة السمع دوناً عن باقي الجوارح كما هو معلوم، فنحن نستخدم هذه اللّفظة في تبادل مع لفظة سمع، مع زيادة في الحرص على فهم المسموع.

وارتبط هذا الأصل اللّغوي في القرآن الكريم بميل القلوب قال تعالى:"إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا"[(262)].

ذكر الزمخشري في معنى "صغت" فقد وجد منكما ما يوجب التوبة، وهو ميل قلوبكما عن الواجب في مخالصة رسول ا صلى عليه وسلم من حب ما يحبه وكراهة ما يكرهه..."[(263)].

---

(259) سورة يوسف، آية 34.

(260) سورة التوبة، آية 6.

(261) جبر، يحيى: **اللغة والحواس**، ص80.

(262) سورة التحريم، آية 4.

وذكرت المعاجم الدلالة الأصلية لـ "صغا" كما عند ابن منظور "صغا" إليه... : مال". و"صغا" الرجل إذا مال على أحد شقّيه أ وانحنى في قومه، و"صغا" على القوم إذا كان هواه مع غيرهم. و"صغا" إليه سمعي "يصغو صغواً" مال وأصغيت إلى فلان: إذا ملت سمعك نحوه، وأصغى إليه رأسه وسمعه أماله... وأنشد ابن بري:

ترى السفيه به عن كل مكرمةٍ زيغٌ وفي إلى التشبيه "إصغاء"[264]

(البسيط)

واستدرك المحقق في الحاشية: "وفي إلى التشبيه إصغاء" هكذا في الأصول ولعلّها: وفيه إلى التّسفيه[265].

ينطلق هذا الأصل اللّغوي من الدلالة المادية المحسوسة للإمالة كما في "أصغى" الإناء للهرة، بمعنى "أماله على جنبه ليجتمع ما فيه"[266] كما نقله الزبيدي عن المحكم إلى المعنى الخاص بجارحة السمع، كما ذكر أيضاً صاحب التاج: "وأصغى" فلان: استمع، و"أصغى" إليه استمع ومال بسمعه كما في الصحاح"[267] إلى الارتقاء في الدلالة القلبية أو العقلية المجردة كما وردت في الآية السابقة.

وتحمل أيضاً دلالات مجازية معنوية كما ذكر صاحب أساس البلاغة "ومن المجاز فلان "يصغي" إناء فلان إذا نقصه ووقع فيه و"أصغى" حقّه نقصه..."[268].

(3) "صمّ":

"صم" أو "صمم": أصل لغوي مرتبط بجارحة الأذن وحاسة السمع، التي تعد من أهم حواس الإنسان، وقد ارتبط "الصمم" في القرآن الكريم بمعناه العقلي أو المعنوي أكثر مما ارتبط بالدلالة

---

[263] الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص553.

[264] ابن منظور: **لسان العرب**، ج14/ص161، مادة صغو.

[265] المصدر نفسه، ج14/ص161، مادة سفه.

[266] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص210 ، مادة سفه.

[267] المصدر نفسه، ج5/ص210، مادة سفه.

[268] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص250، مادة سفه.

المرضية المعروفة. وأصل معنى "صمم" في اللّسان: "الصمم": انسداد الأذن وثقل السمع... وفيما نقله أيضاً ابن منظور عن الليث: "الصمم" في الأذن ذهاب سمعها، وفي القناة اكتناز جوفها، وفي الحجر صلابته وفي الأمر شدته، و"صممت" القارورة أي سددتها"[269].

وا تعالى يقول: "صُمٌّ بُكۡمٌ عُمۡيٌ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ"[270] ذكر صاحب التاج شاهد "الصم" في هذه الآية ثم شرحها "جعلهم كذلك بمنزلة من لا يسمع ولا يبصر ولا يعي لعدم وعيهم واعتبارهم بما عاينوه من قدرة ا تعالى[271].

وأورد صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى:"وَنَحۡشُرُهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمۡ عُمۡيًا وَبُكۡمًا وَصُمًّا"[272]، ".... قيل لرسول ا كيف يمشون على وجوههم قال: إن الذي يمشيهم على أرجلهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم عمياً وبكماً و"صماً" كما كانوا في الدنيا لا يستبصرون ولا يسمعون ما يلذ سماعهم ولا ينطقون ما يقبل منهم، ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى، ويجوز أن يحشروا مؤقى الحواس من الموقف إلى النار بعد الحساب فقد أخبر عنهم في موضع آخر أنهم يقرؤون ويتكلّمون"[273].

"فالصمم" الذي ورد في أكثر آيات القرآن الكريم اقترن بالدلالة العقلية المجردة كون السمع من أهم آلات العقل وأدواته.

"والصمم" في الأذن أو "الصمم" المعنوي الذي عبرت عنه آيات القرآن الكريم يرتبط بالدلالة المادية المحسوسة في أصله، وقد ذكر ابن منظور كما ورد قبل قليل أن "صمام" القارورة هو

---

[269] ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص342، 343، مادة صمم.

[270] سورة البقرة، آية 171.

[271] الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص368. ، مادة صمم.

[272] سورة الإسراء، آية 97.

[273] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص667.

سدادها، وأورد ذلك أيضاً ابن فارس في دلالة هذا الأصل المعنى الملموس فقال: "... أصل يدل على تضام الشيء وزوال الخرق والسم ومن ذلك "الصمم" في الأذن"[274].

فالدلالة تنتقل من المادي الملموس في الانسداد وتضام الشيء إلى الدلالة العقلية المجردة، أو الدلالة المجازية لمن لا يؤمن أو يهتدي فهو "الأصم" أو الأعمى. قال تعالى: "صُمٌّ بُكۡمٌ عُمۡيٌ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ"[275] قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: "كانت حواسهم سليمة ولكن سدوا عن الإصاخة إلى الحق مسامعهم، وأبوا أن ينطقوا به ألسنتهم، فجعلوا كأنما أنفت مشاعرهم وانتقصت بناها التي بنيت عليها للإحساس والإدراك كقوله:

"صم" إذا سمعوا خيراً ذكِرت به وإن ذُكرت بسوءٍ عندهم أَذِنُوا (البسيط)

فإن قلت كيف طريقته عند علماء البيان؟ هل يسمى في الآية استعارة؟ فقلت مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيهاً لا استعارة..."[276].

إذن "الصمم" هنا يحمل دلالة مجازية سواء أكانت استعارة أم تشبيهاً، وهي دلالة تزيد المعنى وضوحاً حين يشبه المعنوي بالمادي المحسوس.

ويذهب الأستاذ يحيى جبر إلى البحث في دلالة الجذر (ص م م) أنه: "يدل على تضام الشيء كما في الضمور ونحوها، وزوال الخرق "والشتم كما في الأذن ومن ذلك صمام القارورة لأنه يسد الفرجة. وقد نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول: "إن كل جذر يبدأ بالصاد فالميم فهو إلى دلالة تقع على معنى التضام، ولك أن تستظهر ذلك في الجذور: صمت صمد (الصمد: الجبيل من صخور متراصة)، صمغ، ومن ذلك أيضاً صمغ الذي منه صماغ الأذن وهو خرقها الواصل بين الأذن

[274] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج3/ص277، 278. مادة صمم.

[275] سورة البقرة، آية 18.

[276] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص82، 83.

الوسطى خارجاً إلى الصوان، وفيه يكون الصمغ الذي تفرزه الأذن، فهو متضام ضيق يكاد الصمغ يسده"[277].

(4) "وقر":

"الوقر" من ألفاظ أفعال السمع التي وردت في القرآن الكريم، ويغلب ورودها دالاً على المعنى العقلي أو المعنوي، لا على العلّة أو المرض العضوي.

"فالوقر" كما ورد في اللسان: "ثقلٌ في الأذن بالفتح، وقيل: هو أن يذهب السمع كله، والثقل أخف من ذلك، "ووقرت" أذنه بالكسر كوقَر وقْراً أي صمت..." قال تعالى: "وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٌ"[278] و"الوقر" بالكسر: الثقل يحمل على ظهر أو على رأس[279].

وابن فارس يعرفه أنه: "أصلٌ يدل على ثقلٍ في الشيء منْه "الوقر" في الأذن و"الوقر": الحملُ الثقيل يقال نخلة "موقورة" ذات حملٍ كثير[280].

"و "أوقرت" النخلة كما ذكر صاحب التاج: كثر حملها. وفي الحديث لعلّه "أوقر" راحلته أي حملها[281].

فأصل الدلالة مادية محسوسة تعني: الحملُ الثقيل كما تقدم، ثم ينسحب هذا على الصمم أو ما دونه من صفة السمع، وهو ما عرف "بالوقَر". وكما ذكرت غلب على هذا الأصل في دلالته في القرآن الكريم كما في ألفاظ الجوارح الأخرى، المعنى المجازي في عدم الطاعة والاستجابة لنداء الحق. قال تعالى: "وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٌ"[282].

---

(277) جبر: **اللّغة والحواس**، ص82.

(278) سورة فصلت، آية 5.

(279) ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص28، مادة وقر.

(280) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج6/ص132، مادة وقر.

(281) الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص605، مادة وقر.

(282) سورة فصلت، آية 5.

وأورد الزمخشري في كشافه لتفسير هذه الآية ما يلي: "الأكنة" جمع كنان وهو الغطاء، و"الوقْر" بالفتح –الثقل وقرئ بالكسر- وهذه تمثيلات لنبو قلوبهم عن تقبلّ الحق واعتقاده. كأنها في غلاف وأغطية يمنع من نفوذه فيها كقوله تعالى: "قُلُوبُنَا غُلۡفُۢ "[283] ومج أسماعهم له كأن بها صمماً عنه"[284].

ومن الاستعمالات المجازية لهذه اللّفظة ما ذكره الزمخشري في أساس البلاغة: "أوقرها" الدين، وفي أذنه "وقْر" ثقل. وأذن "وقرة" و"موقورة"...، و"وقرت" أذني عن استماع كلامه قال:

كم كلامٍ سيء قد "وقِرت" أُذُني عنه وما بي من صمم (الرمل)

ورجال: "وقْر": رزان، "قر" في مجلسك، و"وقّرته" إذا بجلته، وجنان و"اقر" لا يستخفّه الفزع"[285].

ونحن نلحظ هنا أن الزمخشري عد "الوقْر" في الأذن من باب المجاز، فمن الدلالة المادية الملموسة من معنى الحمل الثقيل إلى معنى الصمم أو النبو عن سماع الحق، نمت دلالة "الوقر". وهذا المعنى المادي الملموس يطلق أيضاً على السحابة المحمّلة بالماء، وقد ورد ذلك في قوله تعالى: "فَٱلۡحَـٰمِلَـٰتِ وِقۡرًا"[286] ذكر صاحب اللّسان في معنى "وِقْراً": "يعني السحاب يحملُ الماء الذّي أوقرها"[287].

---

[283] سورة البقرة، آية 88.

[284] الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص13.

[285] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ج1/ص490، مادة وقر.

[286] سورة الذاريات، آية 2.

[287] ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص290، مادة وقر.

ألفاظ أفعال اليد:

(1) **"أخـذ":**

أصلٌ لغوي يرتبط بجارحة اليد، في الأصل إلا أنّه ورد في القرآن الكريم يحمل الدلالة المجازية غالباً، قال تعالى: "قَالَ فَخُذۡ أَرۡبَعَةٗ مِّنَ ٱلطَّيۡرِ فَصُرۡهُنَّ إِلَيۡكَ"[288].

قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: "فَخُذۡ أَرۡبَعَةٗ مِّنَ ٱلطَّيۡرِ" قيل طاووساً وديكاً وغراباً وحمامة "فصرهن إليك" بضم الصاد وكسرها بمعنى فأَمِلْهن واضممهن إليك..."[289].

و"الأخذ" في اللّسان: "خلاف العطاء، وهو أيضاً التناول"..... وقد "أُخِذَ" فلان إذا أُسِر ومنه قوله تعالى: "فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ"[290] معناه وا أعلم: إئسروهم".

و"آخذه" بذنبه مؤاخذة: عاقبة، وفي التنزيل العزيز: "فَكُلًّا أَخَذۡنَا بِذَنۢبِهِۦ"[291].

.... "وإن "أخذوا" على أيديهم نجو يقال أخذت على يد فلان إذا منعته عما يريد أن يفعله كأنّك أمسكت على يده"[292].

"أخذ" أصلٌ تتعاقب عليه الدلالة المحسوسة والدلالة المجردة. فهو عند ابن فارس: "أصلٌ واستفرع منه فروع متقاربة في المعنى، أما "أخذْ" فالأصل حوز الشيء وجيبه وجمعه... وهو المتناول.... وهو خلاف العطاء"[293].

---

[288] سورة البقرة، آية 260.

[289] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص305.

[290] سورة النساء، آية 89.

[291] سورة العنكبوت، آية 40.

[292] ابن منظور: **لسان العرب**، ج3/ص472، 473، مادة أخذ.

[293] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص68، مادة أخذ.

ويرى بعض اللّغويين أن الأصل في الدلالة معنوية مجردة، فقد أورد الزبيدي عن آراء بعض أهل اللغة أن الأصل في "الأخذ" هو القهر والغلبة ".... قال آخرون هو في الأصل لمعنى القهر والغلبة واشتهر في الإهلاك والاستئصال.... ومن المجاز "الأخذ" الإيقاع بالشخص والأصلُ بمعنى القهر والغلبة كما تقدم... ومن المجاز "الأخذ" والعقوبة... وقد ورد "الأخذ" في القرآن على خمسة أوجه: الأول بمعنى القبول "وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي"[294] أي قبلتم، والثاني بمعنى الحبس "فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ "[295] أي احبس، والثالث بمعنى العقوبة والعذاب "وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌ"[296]، والرابع بمعنى القتل "وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ"[297] أي يقتلوه، الخامس بمعنى الأسر "وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ"[298] والأصلُ فيه حوز الشيء دون تحصيله وتناوله، وذلك يكون بالتناول كقولك "أخذنا" المال وتارة بالقهر نحو قوله تعالى: "لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ"[299].

ومن الدلالة المجازية أيضاً "الأخذ" الطريقة أو الهدي: "ولو كنت منّا "لأخذت" "بأخذنا" أي بطريقتنا وشكلنا"[300].

وهكذا تنتقل الدلالة الأصلية المتعلّقة بجارحة اليد بمعنى التناول إلى الدلالات المجازية الأخرى التي ذكرناها في القرآن الكريم.

(2) "بسط":

---

[294] سورة آل عمران، آية 81.

[295] سورة يوسف، آية 78.

[296] سورة هود، آية 102.

[297] سورة غافر، آية 5.

[298] سورة النساء، آية 89.

[299] سورة البقرة، آية 255. الزبيدي: **تاج العروس**، ج2/ص550، 551.

[300] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص3، مادة أخذ.

هذه اللّفظة استخدمت في القرآن الكريم بدلالات مختلفة، ووردت فيما يخص جارحة اليد في باب المجاز كما أوردت المعاجم الأصلية والتفاسير. يقول ابن منظور في اللسان: "بسط" في أسماء ا تعالى: "الباسط" هو الذي "يبسط" الرزق لعباده ويوسعه عليهم بجوده ورحمته و"يبسط" الأرواح في الأجساد عند الحياة".

"والبسطُ" نقيض القبض.... قال بعض الأغفال:

إذا الصحيح غلّ كفاً غلاّ "بسط" كفيه معا وبلاّ[301] (الرجز)

"وبسط" الشيء نشره... وأرض "بسيطة" منبسطة مستوية. "وبسط" فلان يده بما يحب ويكره، و"بسط" إلى يده بما أحب وأكره، و"بسطها" مدها[302] وفي التنزيل العزيز "لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي"[303].

وعد صاحب التاج معنى "بسط" من باب المجاز "ومن المجاز "بسط" إلي يده بما أحب وأكره (مدها) ومنه قوله تعالى: "لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ..." وكذلك "بسط" رجله وهو مجاز وكذلك قبض يده ورجله، وأصل "البسط" النشر وما عداه يتفرع عليه[304].

وقد جمع صاحب التاج الآيات التي وردت فيها "بسط" فيما يخص اليد في باب المجاز وإن كان فعل يأتي لمعان أخرى معنوية "وبسط" اليد والكف تارة يستعمل للأخذ كقوله تعالى: "وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيۡدِيهِمۡ"[305] أي يسلطون عليهم. كما يقال "بسطت" يده عليه أي سلط عليه وتارة يستعمل للطلب كقوله تعالى: "كَبَٰسِطِ كَفَّيۡهِ إِلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُغَ فَاهُ"[306] أي كالداعي الماء

---

[301] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة بسط.
[302] المصدر نفسه، ج7/ص260، مادة بسط.
[303] سورة المائدة، آية 28.
[304] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص105، مادة بسط.
[305] سورة الأنعام، آية 93.
[306] سورة الرعد، آية 14.

يومئ إليه ليجيبه وتارة يستخدم للصولة وللضرب كقوله تعالى: "وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ"[307] وتارة للبذل والعطاء "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ"[308] وكل ذلك مجاز[309].

إذن هي لفظة مجازية فيما يخص جارحة اليد في القرآن وتجمع في دلالاتها الخير والشر، الكرم والجود، والقتل والضرب، وهي في أصل معناها الامتداد والنشّر فقد تمتد اليد في الخير وقد تمتد للشر وهذا الامتداد هو امتداد معنوي في الغالب نما على جذور المعنى المادي لمادة "بسط". كما ذكر ابن فارس "الباء والسين والطاء أصل واحد وهو امتداد الشيء في عرض وغير عرض"[310] أو كما ذكر صاحب أساس البلاغة في الدلالة الأصلية "لبسط" "بسط الثوب والفراش إذا نشره ومن المجاز بسط رجله وقبضها"[311].

فالباء والسين تتابعهما يدل على الانفراج والسعة فيما يبدو كما رأينا في بسم فالبسم هو انفراج الشفتين، والتبسم للطلع هو تفلّق أطرافه وهكذا. وقد أورد الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ"[312].

ذكر في معنى "البسط" يقال: "بسط" إليه لسانه إذا شتمه، و"بسط" إليه يده إذا بطش به، "وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ"[313].

و"بسط" اليد: مدها إلى البطوش به، ألا ترى قولهم فان "بسيط" الباع أو مديد الباع بمعنى "فكفّ أيديهم عنكم" فمنعها أن تمد إليكم[314].

---

[307] سورة الممتحنة، آية 2.

[308] سورة المائدة، آية 64.

[309] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص106، مادة بسط.

[310] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص247، مادة بطش.

[311] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص38، مادة بطش.

[312] سورة المائدة، آية 11.

[313] سورة الممتحنة، آية 2.

[314] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص601، 602.

إذن "بسطٌ" أصلٌ لغوي ينتقل في دلالاته المجازية ليرتبط بأكثر من جارحة، منها في القرآن الكريم اليد واللّسان. وقد تستخدم للقدم كما رأينا عند الزمخشري في الأساس إلا أن أكثر الجوارح التي اقتُرِنت بها هذه اللّفظة في القرآن الكريم هي جارحة اليد.

(3) "بطش":

"بطش" أصلٌ ورد في القرآن الكريم ليدل على القوة والغلبة ووردت مقرونة بفعل جارحة اليد. وذلك لكون اليد آلة متينة في "البطش" أو أنها رمز للبطش والقوة. قال تعالى: "أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ"[315].

وقال تعالى: "وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ"[316] ذكر الزمخشري في معنى "بطشتم" بسوط أو سيف كان ذلك ظلماً وعلواً"[317].

وخصصت المعاجم "البطش" منذ البداية للتناول والأخذ ففي اللسان: "البطش" التناول بشدة عند الصولة والأخذ الشديد في كل شيء "بطش""[318].

وذكر صاحب التاج أن "المباطشة": "أن يمد كل منهما يده إلى صاحبه "ليبطش" به[319]".

وابن فارس يرد هذا الأصل اللّغوي إلى "أصل واحد وهو أخذ الشيء بقهر وغلبة"[320].

والدلالات المجازية لهذه اللّفظة وردت لتدل على القوة أيضاً، وذكر صاحب الأساس أمثلة لذلك: "من المجاز: فلان "يبطش" في العلم بباع بسيط، "بطشت" بهم أهوال الدنيا"[321].

---

(315) سورة الأعراف، آية 195.

(316) سورة الشعراء، آية 130.

(317) الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص316.

(318) ابن منظور: **لسان العرب**، ج6/ص267، مادة بطش.

(319) الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص283، مادة بطش.

(320) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص262، مادة بطش.

(321) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص43، مادة بطش.

نلاحظ في دلالة هذا الأصل أن صوت الباء مع الطاء فيه الجرس القوي الذي يثقل السمع ويملأ الأذن مما يتلاءم مع الدلالة التي يحملها، ولم أجد في دلالة هذا الأصل معاني أخرى غير هذه المعاني التي أوردناها. فالأصلُ تمسك بدلالته التي وضع لها أصلاً. حتى في استخداماته المجازية ظل يدلّ على القّوة والغلبة للفعل الذي يقترن به هذا الأصل اللّغوي.

(4) "جوب":

"جوب": أصلٌ لغوي ورد في القرآن الكريم مرتبطاً بجارحة اللّسان وجارحة اليد. وقد آثرت ضم هذا الأصل إلى أفعال اليد لاعتبار الدلالة المادية المنطلقة من فعل اليد، وسأذكر أيضاً الدلالة الخاصة بفعل اللّسان.

وقد لخص ابن فارس في تعريفه هذا الأصل إذ قال: "الجيم والحرف المعتل والباء أصل واحد، وهو خرق الشيء قال الجعدي:

أتاك أبو ليلى "يجوب" الدجى دجى الليل جواب الفلاةِ عثَمثم"[322]

(الطويل)

وأصلٌ آخر هو مراجعة الكلام يقال كلّمه فأجابه "جواباً". ويقولون في مثل: "أساء سمعاً فأساء إجابة"[323][324].

فالخرق والقَطع فعلٌ من أفعال اليد؛ لأن غالب الخرق والقطع يكون باليد أو بآلة تستخدمها يد الإنسان، هذه الدلالة الأولى المحسوسة لهذا الأصل اللّغوي، هي الدلالة الأصلية ثم تنتقل بطرق المجاز إلى الدلالة الأخرى. وقد أوردت المعاجم العربية دلالة هذا الأصل متعلقاً بالجارحتين، كما جاء أيضاً في القرآن الكريم.

---

[322] عثمثم: طويل القامة.

[323] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص94، مادة جوب.

[324] الميداني: أحمد بن محمد، **مجمع الأمثال**، ج1/ص330.

فقد ذكر صاحب اللّسان: أن "جوب": في أسماء ا المجيب، وهو الذي يقابل الدعاء والسؤال بالعطاء والقبول، سبحانه وتعالى، وهو اسم فاعل من "أجاب يجيب"، والجواب معروف: رديد الكلام، فعل "أجاب" يجيب: قال ا تعالى: "فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ"[325] أي، فليجيبوني. وقال الفراء: يقال أنها التلبية، ومصدر "الإجابة"، والاسم "الجابة"، بمنزلة الطاعة" و"الإجابة": جمع الكلام"[326].

وذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية:"فَإِنِّي قَرِيبٌ: تمثيل لحاله في سهولة إجابته وسرعة إلحاق حاجة من سأل بحال من قرب مكانه، فإذا دعى أسرعت تلبيته"[327].

أما "الجوب" بمعنى القطع والخرق فقد ورد في قوله تعالى: "وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ"[328] وفسر الزمخشري "جابوا الصخر" قطعوا صخر الجبال واتخذوا فيها بيوتاً"[329] وذكر صاحب التاج في معنى "الجوب" أنه: "الخرق والثقب. "جاب" الشيء جوباً و"اجتَابه" خرقه وكل مجوف قطعت وسطه فقد "جبته" و"جاب" الصخرة "جوباً" نقبها"[330]، ثم استشهد بالآية السابقة.

نلاحظ هذه العلاقة بين معنى "الجوب"، وهو القطع باليد ومعنى "الجواب" أي رديد الكلام أو رجعه. فمن يقطع الصخر بيده ويحدث فيه خرقاً يكون قد طوع الصخر لفعله فكأنه تجاوب مع الفاعل، و"الجواب" في الكلام لا يكون إلا رداً أو تلبية لكلامٍ أو دعاءٍ أيضاً، فهو فعلٌ ورد في المادي المحسوس، وفي الحديث المعقول.

---

(325) سورة البقرة، آية 186.

(326) ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص283، مادة جوب.

(327) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص226، 227.

(328) سورة الفجر، آية 9.

(329) الزمخشري**: الكشاف**، ج4/ص735.

(330) الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص193، مادة جوب.

ومن الدلالات المجازية التي يستخدم فيها هذا الأصل اللّغوي نذكر منها ما ذكره الزمخشري في أساس البلاغة، ولنا أن نكشف عن الجامع الذي يجمعها بالدلالة الأصلية إذ يقول: "ومن المجاز "جاب" فلان الفلاة واجتابها، و"جاب" الكلام وعند فلان "جوائب" الأخبار"(331).

ونحن نقول "يجوب" البلاد طولاً وعرضاً، أي يقطعها، وسميت الأخبار "بالجوائب" لأنها تجوب البلاد.

(5) "غلل":

وردت لفظة "غلّ" في القرآن الكريم مرتبطة بجارحة اليد غير مرة وفي اللسان "غللْ" "الغل" "الغلّة" كلّه شدة العطش وحرارته". و"الغليل": الغشّ والعداوة والضعف والحقد والحسد، وفي التنزيل العزيز: "وَنَزَعۡنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنۡ غِلٍّ "(332)، قال الزجاج: حقيقة وا أعلم أن لا يحسد بعض أهل

أهل الجنة بعضاً في علو المرتبة لأن الحسد "غِل" وهو أيضاً لد"، والإغلال": الخيانة والسرقة الخفية"(333).

و"الغُلّ": جامعة توضع في العنق أو اليد، والجمع "أغلال"... وقد "غُلّ" بالغلّ الجامعة يغل بها، فهو مغلول.... وقوله تعالى:"إِنَّا جَعَلۡنَا فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ أَغۡلَٰلٗا"(334) هي الجوامع تجمع أيديهم إلى أعناقهم، و"غلت" يده إلى عنقه... أي جعل في يده وعنقه بها"(335).

(331) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص119، مادة جوب.

(332) سورة الأعراف: آية 43.

(333) ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ص499، مادة غلل.

(334) سورة يس، آية 8.

(335) ابن منظور: **لسان العرب**، ص504، مادة غلل.

"وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ"[336] قيل ممنوعة عن الإنفاق، وقوله تعالى: "وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ"[337] تأويله لا تمسكها عن الإنفاق"[338]، وأكد الزبيدي: "غلت" يده إلى عنقه أي أمسكت"[339].

هذه الدلالة المجازية التي ارتبطت بجارحة اليد لها علاقة وثيقة بالدلالة المحسوسة الأصلية لهذا الأصل اللغوي، فاليد التي "تغلّ" هي مجاز عن البخل كما رأينا في الآية السابقة، وكما ذكر الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى: "وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ...."[340]، "غل" اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود"[341].

وإذا ورد هذا المعنى المجازي في القرآن الكريم فإننا سنجد له ارتباطاً بالدلالة المحسوسة لمعنى "غلّ" التي تدل على ثبات شيء وتخلّله في شيء آخر. إذ يقول ابن فارس في معنى هذا الأصل "فإن أصل الدلالة هي تخلّل شيء وثبات شيء، كالشيء يغرز، من ذلك قول الراغب: "غللت" الشيء في الشيء إذا ثبته فيه، كأن غرزته[342] قال امرؤ القيس:

وعين لها حدرة بدرة إلى حاجب "غل" فيه الشعر   فشقت مآقيها من آخر[343]

وذكر الزبيدي أيضاً: "و"غلّ" (في الشيء غلاًّ أدخل) و"غلّ" أيضاً (دخل) يتعدى ولا يتعدى... (وتغلغل في الشيء) دخل فيه يكون ذلك في الجواهر والأعراض..."[344].

---

(336) سورة المائدة، آية 64.

(337) سورة الإسراء، آية 29.

(338) ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ ص504، مادة غال.

(339) الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص48، مادة غال.

(340) سورة المائدة، آية 64.

(341) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص641.

(342) ابن فارس: **مقاييس اللّغة**، ج4/ص375، مادة غال.

(343) امرؤ القيس: **ديوان امرؤ القيس**، ص113.

(344) الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص48، مادة غال.

نلاحظ ارتباط الدلالة المحسوسة لهذا الأصل بالدلالة الخاصة بجارحة اليد "فغلّ" اليد فيه تثبيت لها في العنق أو معه، كما يدخل الشيء ليثبت، كما نجد أيضاً ارتباط الدلالة المحسوسة بالدلالة المعنوية "للغلّ" بمعنى الحقد أو العطش، ففي كل تخلّل ودخول وثبات في القلب والجسم.

(6) "كتب":

أصلٌ لغوي يدل على فعل اليد المعروف وهو الخط والكتابة. وقد ورد هذا الأصل اللغوي في القرآن الكريم دالاً على ذلك قال تعالى: "فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ"[345].

وذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "يكتبون الكتاب" المحرف بأيديهم تأكيد وهو مجاز التأكيد كمن نقول لمن ينكر معرفة"[346].

فالنسخ أو الكتابة هو إثبات وحفظ للمكتوب وتأكيد له.

ذكر الزبيدي في دلالة "كتب": "كتبه يكتب بالفتح المقيس وكتاباً بالكسر على خلاف القياس... (خطّه):

أقبلتُ من عند زيادٍ كالخرِفِ تخط رجلاي بخطٍ مختلف تكتبان في الطريق لام ألف[347]

الرجز

وفيما نقله أيضاً عن ابن سيده: "كتبته" أو "كتبه" إذا خطّه و"اكتتبه" إذا استملاه كاستكتبه"[348].

وفي اللسان: "اكتتبه": اكتتبا بك كتاباً تنسخه"[349].

---

(345) سورة البقرة، آية 79.

(346) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص229.

(347) الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص444، مادة كتب.

(348) المصدر نفسه، ج1/ص444، مادة كتب.

وإذا نظرنا في دلالة هذا الأصل اللّغوي نجد أنّه يدل على الجمع والإحكام... كما نلاحظ أنه يرتبط بدلالة محسوسة في أصله فقد ذكر صاحب اللسان أن: "كتب" تستخدم للسقاء والمزادة والقربة والمقصود بذلك: "خرزه بسيرين، فهي كتيب، وقيل: هو أن يشد فمه حتى لا يقطر منه شيء. و"اكتتبت" القربة سددتها بوكاء"..... و"كتبت" البغلة إذا جمعت بين شفريها بحلقة أو سير.... قال:

لا تأمنن فزاريا خلوت به على بعيرك و"اكتبها" بأسيار (البسيط)

وذلك لأن بني فزارة كانوا يرمون بغشيان الإبل[350].

وعد صاحب الأساس الدلالات السابقة دلالات مجازية إذ قال: "ومن المجاز: "كتب" على كذا: قضى. وهذا "كتاب" ا قدره، و"كتب" البغلة وعليها، إذا جمع بين شفريها بحلقة، و"كتب" النّعل والقربة: خرزها بسيرين و"اكتتب" إذا أُسر، و"اكتب" بطنه إذا حصِر.... و"كتب" الجيش جعله كتائب"[351].

وهكذا نجد أن الدلالة تنتقل بهذا الأصل من الجمع والإحكام في المزادة والقربة، وهي دلالة مشاهدة ملموسة، إلى معنى النسخ المعروف لنا ، وفي كلّ جمع فالكتابة هي جمع الأقوال وضمها إلى بعض، وبالكتابة يحكُم الأمر فلا يضيع ولا يتغير، ويثبت المكتوب وقد أطلق الكاتب فيما بعد على العالم الذي يحرز العلم ويحفظه "وعند بني فزارة "الكاتب": العالم نقله الجوهري عن ابن الأعرابي قال تعالى: "أَمۡ عِندَهُمُ ٱلۡغَيۡبُ فَهُمۡ يَكۡتُبُونَ"[352]. وبهذا ترتقي الدلالة أيضاً إلى المعنى العقلي المجرد بمعنى العلم كما سبق.

(7) "لقط":

---

[349] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص107، مادة كتب.

[350] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص107، مادة كتب.

[351] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص699-700، مادة كتب.

[352] سورة الطور، آية 41. الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص445، مادة كتب.

"لقط" أصلٌ لغوي بمعنى أخذ، وقد ذكرت أن الأخذ من أفعال اليد، إلا أن اللقط يكون من الأرض على وجه الخصوص. ففي اللسان اللقط: "أخذ الشيء من الأرض"[(353)]. ويبدو أيضاً أن الالتقاط يكون للشيء المهمل الملقى على الأرض، قال الزبيدي في معنى لقطه: "أخذه من الأرض فهو ملقوط ولقيط... واللقاطة بالضم ما كان ساقطاً لا قيمة له من الشيء التافه ومن شاء أخذه"[(354)].

كما ذكر ابن فارس أن هذا الأصل اللغوي: "أصل صحيح يدل على أخذ الشيء من الأرض وقد رأيته بغتةً ولم ترده، وقد يكون عن إرادة، وقصد أيضاً منه لقط الحصى وما أشبهه، واللُقطة ما التقطه الإنسان من مال ضائع، واللقيط المنبوذ يلقط"[(355)].

وقد وردت هذه اللفظة بهذا المعنى في قوله تعالى:"قَالَ قَآئِلٌ مِّنۡهُمۡ لَا تَقۡتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلۡقُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّ يَلۡتَقِطۡهُ بَعۡضُ ٱلسَّيَّارَةِ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ"[(356)] قال الزمخشري في معنى يلتقطه في هذه الآية: "يأخذه بعض السيارة والأقوام الذين يسيرون في الطريق"[(357)].

وقد ذكرت المعاجم الاستخدامات المجازية لهذه اللفظة، ذكر الزبيدي: "ومن المجاز لقط الثوب رقّعه عن الكسائي، وقال الفراء: لقط الثوب رفأه... ومن المجاز أيضاً كل عبد أعتق"[(358)].

كما ذكر الزمخشري في الأساس: "ومن المجاز وردناه التقاطاً: فجأة من غير أن نطلبه... وفلان يلتقط كلام الناس للنميمة"[(359)].

فاللقط أصل لغوي بدأ في دلالته بالمعنى المحسوس وهو أخذ الشيء من الأرض، وتعاقبت عليه الدلالات المجازية الأخرى وأصبح يطلق على كلام النميمة على سبيل المجاز.

---

(353) ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص392.

(354) الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص216، مادة لقط.

(355) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج4/ص43، مادة لقط.

(356) سورة يوسف، آية 10.

(357) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص430.

(358) الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص216، مادة لقط.

(359) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص409، مادة لقط.

وسنرى أن صوت القاف مع اللام في بداية الكلمة يحكي معنى التناول والأخذ سواء أكان باليد أم بالفم واللسان كما في لقم ولقف بعد قليل.

(8) "لمسَ":

أصلٌ لغوي يتعلّق بجارحة اليد في أصل دلالته كما اتفقت معاجم اللّغة الأصول على ذلك. ثم انتقلت دلالته عن طريق المجاز إلى معاني أخرى وردت أيضاً في القرآن الكريم.

قال تعالى: "وَلَوۡ نَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ كِتَٰبًا فِي قِرۡطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيۡدِيهِمۡ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٌ مُّبِينٌ"[360].

ارتبط "اللمس" بجارحة اليد في الآية السابقة وذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "ولم يقتصر بهم على الرؤية لئلا يقولوا سكرت أبصارنا، ولا تبقى لهم علّه، وذكر المحقق في الحاشية قال أحمد: والظاهر أن فائدة زيادة "لمسهم" بأيديهم تحقيق القراءة على قرب، أي فقرأوه وهو في أيديهم لا بعيداً عنهم لما آمنوا، وإلاّ فالخط لا يدرك "باللمس""[361].

و"اللّمس" في اللّسان: "الحس، وقيل المس باليد... و"اللمس" كناية عن الجماع"..... "اللمس" باليد أن تطلب شيئاً ههنا وههنا، ومنه قول لبيد:

يلْمِس الأحلاس في منزِله   بيديهِ كاليهودِي المصِل [362] (الرمل)

وذكر الزبيدي الدلالات المجازية لهذا الفعل: (لمس الجارية) (جامعها) ومن المجاز قوله تعالى: "وَأَنَّا لَمَسۡنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدۡنَٰهَا مُلِئَتۡ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا"[363]. (أي عالمنا غيبها فرمنا استراقة) لنلقيه إلى الكهنة وليس من "اللمس" بالجارحة في شيء... .

---

[360] سورة الأنعام، آية 7 .

[361] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص6.

[362] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص209، مادة لمس.

[363] سورة الجن، آية 8.

ومن المجاز "لمس" أي طلب ومنه الحديث: "من سلك طريقاً "يلتمس" به علماً" أي يطلبه. فاستعار له "اللمس""[364].

ويجعله ابن فارس تطلّب الشيء يقول في "لمس" "...أصلٌ واحد يدل على تطلّب شيء ومسيسه، تقول: "لمست" الشيء إذا تطلّبته بيدك قال ابن دريد: "اللّمس" أصله باليد ليعرف "مس" الشيء ثم كثر ذلك حتى صار كل طالبٍ ملتمساً"[365].

وأورد الزمخشري في أساس البلاغة الأمثلة المجازية السابقة فذكر دلالة مجازية أخرى وهي: "شعاع يكاد "يلمس" البصر: يذهب به"[366].

وهكذا نجد أن أصل الدلالة محسوسة مرتبطة بجارحة اليد تماماً، ثم تطورت لأسباب مجازية كما رأينا إلى معانٍ أخرى أثبتتها آيات القرآن الكريم واستخدامات العرب الأخرى لهذه اللّفظة، كطلب العلم، والجماع وذهاب البصر.

(9) "(مسّ) مسَسَ":

"مس": أصل لغوي ورد في القرآن الكريم بدلالة أصلية وأخرى مجازية وأصلُ "المس" كما ذكر ابن منظور: "مسِسته" بالكسر أمسه مساً ومسيساً لمسته؟؟ و"المس": مسك الشيء بيدك ويقال: "مسست" الشيء "أمسه" "مساً" إذا لمسته بيدك، ثم استعير للأخذ والضرب لأنهما باليد. واستعير للجماع؛ لأنه لمس، وللجنون كأن الجن "مسته"[367]، وذكر ابن فارس أيضاً في دلالة هذا اللفظ: أصلٌ واحد يدل على حبس الشيء باليد"[368].

---

[364] الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص234، مادة لمس.

[365] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص210، مادة لمس.

[366] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص750، مادة لمس.

[367] المصدر نفسه، ج6/ص217، 218، مادة لمس.

[368] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج4/ص59، مادة مسس.

وتعد اليد بأناملها من أهم مراكز حاسة اللّمس، وعدها الفلاسفة بأنها حاكمة البدن، وأظهر العلم الحديث أن الشعيرات الحساسة في حاسة "اللّمس"، وأشد ما تكون في أصابع اليد، ومن هنا يتضح لنا العلاقة بين المعنى الحقيقي "للمس" الخاص بجارحة اليد والمعاني المستعارة.

وهو فعل يكسب به الإنسان الثواب والعقاب قال تعالى: "لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ"[(369)].

ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "لا ينبغي أن "يمسه" إلا من هو على الطهارة من الناس. يعني "مس" المكتوب منه، ومن الناس حمله على القراءة أيضاً"[(370)].

نلاحظ التقارب في معنى "لمس" و"مس"، أي أن اجتماع حرفي الميم والسين يحدث صوتاً يحكي لنا معنى متقارباً من "المس" باليد.

وقد أورد صاحب التاج نقلاً عن الراغب في المفردات مفارقة لطيفة بين "المس" واللّمس" "المس كاللمس" ولكن "المس" يقال لطلب الشيء وإن لم يوجد، و"اللّمس" يقال فيما يكون معه إدراك لحاسة "اللّمس". وذكر أيضاً أمثلة "للمس" المجازية "ومن المجاز قوله تعالى: "ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ"[(371)] أي أول ما ينالهم منها، قال الأخفش جعل "المس" مذاقاً"، ومن المجاز "المس" الجنون "كاللمس" وقال عزوجل "ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّ"[(372)].

"ومن المجاز "مسه" الكبر والمرض، و"مسه" العذاب، و"مس" المرأة جامعها، وبينهما رحم "ماسة"، ورأيت له "مسا" حسناً في ماله أي أثراً حسناً، ورجلٌ "ممسوس" مجنون، وماء "ممسوس" يمس الغلة قال ذو الإصبع العدواني:

لو كنت ماء كنت لا عذب المذاق ولا "مسوسا"[(373)] (مجزوء الكامل)

---

(369) سورة الواقعة، آية 79.

(370) الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص457.

(371) سورة القمر، آية 48.

(372) سورة البقرة، آية 275. الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص247، مادة مسس.

(373) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص778، مادة مسس.

يتضح لنا أن دلالة هذا الأصل، وضعت لتدل على فعل جارحة اليد من الحس ثم تطورت في معانيها المجازية، لتدل على معاني مختلفة يجمعها بالدلالة الأصلية جامع مشابه وقريب. كما نجد تداخل الحواس في أفعالها، إذ تشترك الحواس أحياناً في بعض ألفاظها وأفعالها على جهة الحقيقة أو المجاز. وهذا ما نلحظه في "مس". إذا شاركت حاسة الذوق حاسة اللّمس التي أبرز آلاتها اليد في فعل "مس". ولا غرابة في ذلك فالحواس يرتبط بعضها ببعض، حتى من الناحية العلمية، فالعلماء عدوا الذوق نوعاً خاصاً من أنواع "اللّمس"، إلا أنّه أبلغ وأكثر حساسية من "اللّمس" وذلك لطبيعة اللّسان التي خلقها ا لفعل الذوق.

ألفاظ أفعال القدم:

(1) **"خلع":**

"خلع" أصلٌ لغوي ورد في القرآن الكريم مرتبط بجارحة القدم عندما خاطب الله سبحانه وتعالى موسى عليه السلام في قوله تعالى:"فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى"(374).

إذ طلب منه أن يتحفّى من نعليه وذكر الزمخشري في تفسيره هذه الآية: ".... قيل أمر بخلع النعلين؛ لأنهما كانتا من جلد حمار ميت غير مدبوغ عن السيد وقتادة. وقيل ليباشر الوادي بقدميه متبركاً به. وقيل لأن الحفوةَ تواضع لله، ومن ثم طاف السلف بالكعبة حافين، ومنهم من استعظم دخول المسجد بنعليه، وكان إذا ندر منه الدخول منتعلاً تصدق، والقرآن يدل على أن ذلك احترام للبقعة وتعظيم لها وتشريف لقدسها"(375)، إذن هو فعل جارحة يكسب بها الإنسان الخير، إذا فعلها امتثالاً لأمر الله تعالى.

وأصلُ الدلالة في "الخلع" النزع لشيء ما. ذكر صاحب اللّسان في "خلع" :"خلع" الشيء يخلعه خلْعاً واختلعه: كنزعه إلا أن في "الخلع" مهلة، وسوى بعضهم بين "الخلع" والنزع. و"خلع" النّعل والثوب والرداء "يخلعه": جرده(376).

وذكر ابن فارس هذا الأصل اللّغوي أنه: "أصل واحد مطّرد وهو مزايلة الشيء الذي كان يشتمل به أو عليه، تقول "خلعت" الثوب أخلعه خلعاً، و"خلع" الوالي يخلع خلْعاً وهذا لا يكاد يقال إلا في الدون، ينزله من هو أعلى منه"(377).

فالدلالة المحسوسة إذن هي مزايلة الشيء الذي كان يشتمل عليه أياً كان هذا الشيء لباساً أو نعالاً. أو مزايلة اللّحم عن العظم فقد ذكر الزبيدي في واحد من دلالات "الخَلْع" أنه: "لحم يطبخ

---

(374) سورة طه، آية 12.

(375) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص531، مادة خلع.

(376) ابن منظور: **لسان العرب**، ج8/ص76، مادة خلع.

(377) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص209، مادة خلع.

بالتوابل.... ونقل عن الزمخشري هو اللحم "يخلع" من عظمه ثم يطبخ ويبرز ويجعل في الجلد يتزود به في الأسفار"[378].

ثم تتطّور الدلالة المحسوسة لتنتقل إلى المعنى ذاته ولكن في دلالة معنوية مجازية فقد ذكر الزمخشري في الأساس أمثلة على الاستخدامات المجازية لهذه اللفظة إذ يقول: "خلع" الوالي العامل، "خالعت" فلانة زوجها، و"اختلعوا" ماله: أخذوه، و"خالعه": قامره، لأن المقامر "يخلع" مال صاحبه. والمجنون "يتخلع" في مشيته يتفكّك[379] قال:

ثم انتحى يحضر في العراء "تخلّع" المجنون في الكساء (الرجز)

(2) "ركض":

"ركض": فعلٌ من أفعال جارحة القدم وردت في القرآن الكريم تدل على حركة أرجل الإنسان. وفي اللّسان "ركض": "وركض" الدابة يركضها ركضاً. ضرب جنبيها برجله... "يركض" دابته: وهو ضربه مركليها برجليه فلما كثر هذا على ألسنتهم استعملوه في الدواب وقالوا: هي تركض كأن الركض منها"[380].

وذكر الزبيدي أيضاً أن "الركض" هو: "تحريك الرجل... ومثله في قوله تعالى:"ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ "[381] قال الصاغاني أي اضرب بها الأرض ودسها بها"[382].

ونحن نطلق على المشي السريع إلى الأمام "الركض" وعند ابن فارس "ركض" ".... أصل واحد يدل على حركة إلى قُدم أو تحريك يقال "ركض" الرجل دابته وذلك ضربه إياها لتتقدم"[383].

---

[378] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص321، مادة خلع.

[379] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص210، مادة خلع.

[380] ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص158، مادة ركض.

[381] سورة ص، آية 42.

[382] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص35، مادة ركض.

[383] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص434، مادة ركض.

ومن ملاحظة صوت الراء مع الكاف متتاليين نجد أنهما يدلان على حركة الرجل خصوصاً فقد

ذكر الزمخشري في أساس البلاغة أن: "ركلَ الدابة برجلٍ، و"ركضها" برجلين: ضربها ليستحثها"[384].

وجعلهما ابن منظور بمعنى واحد الركل و"الركض"، فيما نقله عن ابن شميل في اللسان: إذا ركب الرجل البعير فضرب بعقبيه مركليه فهو "الركض" والركل، وقد "ركض" الرجل إذا فر وعداً"[385].

وذكر الزمخشري في تفسير قوله تعالى:"فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ لَا تَرْكُضُواْ وَٱرْجِعُوٓاْ إِلَىٰ مَآ أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَٰكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْـَٔلُونَ"[386].

"فلما علموا شدة عذابنا وبطشنا علم حس ومشاهدة، لم يشكوا فيه "ركضوا" من ديارهم. و"الركض" ضرب الدابة بالرجل، ومنه قوله تعالى: "ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ ۖ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ"[387] فيجوز أن يركبوا دوابهم "يركضونها" هاربين منهزمين من قريتهم لما أدركتهم مقدمة العذاب، ويجوز أن يشبهوا في سرعة عدوهم على أرجلهم "بالراكضين" لدوابهم فقيل لهم لا "تركضوا" والقول محذوف"[388].

واستخدمت هذه اللّفظة للّدلالات المجازية نذكر أمثلة من الأساس: "ومن المجاز الطائر "يركض" بجناحيه يحركهما، قال العجاج: "إذا النهار كف "ركْض" الأخيل" هو طائر أخضر لا

(384) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص171، مادة ركض.

(385) ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص159، مادة ركض.

(386) سورة الأنبياء، الآيات، 12، 13.

(387) سورة ص، آية 42.

(388) الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص103.

ينحجر وقت الهجير كما يفعل سائر الطيور فوصف النهار وبكفّه إياه عن الطيران لشدة حره"[389]، "والمرأة "تركض" ذيولها برجليها إذا مشت، قال النابغة:

و"الراكضات" ذيول الريط فنّقها   برد الهواجر كالغزلان بالجردِ[390]

(البسيط)

ويبدو أن الأصل في دلالة "الركض" المحسوسة هو الحركة يستدل من ذلك دلالتها في المعاجم على الحركة بشكل عام ثم اختصت بحركة الرجل كما في القرآن الكريم. ففي اللّسان: "قوس ركوض و"مركضه" أي سريعة السهم"[391]، ونحن نطلق "الركض" على المشي السريع".

ونلاحظ من دلالة صوت الراء مع الكاف في "ركض" وركل أنهما متعلقان بحركة سواء أكان ذلك بدلالة حقيقية، أم مجازية ثم اشتهرت هذه الدلالة لحركة الرجلين، وكما ورد في آيات القرآن الكريم.

(3) "مشى":

"مشي" أصل لغوي ورد في القرآن الكريم ليختص بجارحة القدم قال تعالى:"أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَيۡدٖ يَبۡطِشُونَ بِهَآ"[392] و"المشي" معروف فهو: حركة الإنسان يقوم بها بواسطة القدمين، على الأرض، ذكر ابن منظور في معنى "مشى": "المشي معروف، "مشى" يمشي مشيا، والاسم المِشية، عن اللحياني، وتمشّى ومشّى تمشية، قال الحطيئة:

عفا مسحلان من سليمى فحامِره   "تمشّى" به ظِلمانُه وجآذره[393] (الطويل)

---

[389] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص175، مادة ركض.

[390] الذبياني: النابغة، **ديوان النابغة الذبياني**، ص34. وينظر كذلك: ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص159، مادة ركض.

[391] ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص159، مادة ركض.

[392] سورة الأعراف، آية 195.

[393] ابن منظور: **لسان العرب**، ج15/ص281، مادة مشي. البيت ورد في ديوان الحطيئة، ص19.

وذكر ابن فارس أن "الميم والشين والحرف المثقل: أصلان صحيحان أحدهما يدل على حركة الإنسان وغيره، والآخر النّماء والزيادة"[394].

كما أورد الزبيدي في تاجه "تمشون" بمعنى تهتدون "ومن المجاز "مشى" إذا اهتدى قيل ومنه قوله تعالى: "نُورًا تَمۡشُونَ بِهِۦ"[395] أي تهتدون"[396].

فأصل "المشي" هي حركة الإنسان وغيره كما ذكر ابن فارس، ومنه حركة الدواء في البطن إذا أسهله، وجعل صاحب الأساس ذلك من المجاز "ومن المجاز: "مشى" بطنه، مشاه الدواء"[397].

نلاحظ تعاقب الدلالة الحقيقية لهذا الأصل والدلالة المجازية لتدلّ على المعنى المادي الملموس ثم تتطور، لتدل على المعنى العقلي المجرد، إذا جاءت بمعنى الهداية كما رأينا في الآية السابقة، قال تعالى:"يَكَادُ ٱلۡبَرۡقُ يَخۡطَفُ أَبۡصَٰرَهُمۡۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظۡلَمَ عَلَيۡهِمۡ قَامُواْۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمۡعِهِمۡ وَأَبۡصَٰرِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ"[398].

ذكر الزمخشري في الكشاف "(مشوا) في مطرح نوره وملقى ضوئه، ويعضد قراءة ابن أبي عبلة كلّما أضاء لهم، و"المشي": جنس الحركة المخصوصة. فإذا اشتد فهو سعي. فإذا ازداد فهو عدو فإن قلت كيف قيل مع الإضاء كلّما ومع الاظلام إذا؟ قلت، لأنهم حراص على وجود ما همهم به معقود من إمكان المشي وتأتيه، فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها، وليس كذلك التوقف والتحبس"[399].

ونستطيع أن نلاحظ العلاقة بين الأصلين اللغويين لمادة "مشي"، فالنّماء والزيادة والكثرة أصل المشاء "مشت" الماشية إذا كثرت أولادها قال النابغة:

---

[394] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج15/ص281، مادة مشي.

[395] سورة الحديد، آية 28.

[396] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص325، مادة مشي.

[397] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص78، مادة مشي.

[398] سورة البقرة، آية 20.

[399] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص92، 93.

وكل فتى، وإن أثرى و"أمشى"   ستخلجه عن الدنيا منون[400]   (الوافر)

وجنس حركة "المشي" تصاعدي أي بزيادته يصلُ المرء إلى وجهته، وبتكاثر خطاه يشتد عود الإنسان ويقوى، وهذا ما أثبته العلم الحديث من أن "المشي" يقوي عضلات الجسم وينميها ولا يضعفها. والمبالغة في الدوس و"المشي" على الأرض قرنه سبحانه بالكبر الذّي نهى عنه. قال تعالى:"وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ إِنَّكَ لَن تَخۡرِقَ ٱلۡأَرۡضَ.."[401]، أي "لن تجعل فيها خرقاً بدوسك وشدة وطأتك"[402].

ونجد ارتباط معنى الزيادة، والنّماء في هذا الأصل، بجنس الحركة التي تتقدّم بالإنسان إلى الأمام، كما النّماء والزيادة يتقدم في وجه من الوجوه.

ألفاظ أفعال الفم:

(1) "أكل":

"أكل" أصلٌ لغوي معروف يتعلّق بجارحة الفم، ورد في القرآن الكريم بأبنية مختلفة يحمل المعاني المجازية للأكل على الأغلب إضافة إلى الدلالات الحقيقية في بعض المباني فيما يرتبط بجارحة الفم مباشرة كما في قوله تعالى:"وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡ"[403].

أو بمعنى يغتاب"وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ.."[404] وكما في قوله تعالى:"أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتًا

---

(400) ابن منظور: **لسان العرب**، ص289، مادة مشي.

(401) سورة الإسراء، آية 37.

(402) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص76.

(403) سورة آل عمران، آية 49.

(404) سورة الفرقان، آية 7.

فَكَرِهۡتُمُوهُ..."[405] قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: ".... ومنها إن لم يقتصر على تمثيل الاغتياب "بأكل" لحم الإنسان حتى جعل الإنسان أخاً. ومنها إن لم يقتصر على "أكل" لحم الأخ حتى جعل ميتاً"[406].

وذكر الزبيدي في دلالة "أكل" الحقيقية فيما نقله عن ابن الكمال: "الأكل" إيصال ما يمضغ إلى الجوف ممضوغاً أولاً فليس اللّبن والسويق "مأكولاً" قلت وقول الشاعر:

من الآكلين الماء ظلماً فما رأى ينالون خيراً بعد "أكلهم" الماء (الطويل)

فإنما يريد قوماً كانوا يبيعون الماء فيشترون بثمنه ما "يأكلونه" فاكتفى بذكر الماء الذي هو سبب "المأكول" عن ذكر"المأكول..."[407].

أما ابن فارس فقد رد دلالة "الأكل" إلى كلمة واحدة تعنى التنقّص، إذ يقول: "الهمزة والكاف واللام باب تكثر فروعه، والأصل كلمة واحدة ومعناها التنقّص"[408].

وورد في اللّسان معنى "الأكلة" بالفتح و"الأُكلة" بالضم فيما يتعلّق بالطعام الذي يتناوله الإنسان: "وهذا الشيء "أكلة" لك أي طعمة لك... و"الأُكْلة" بالضم: اللقمة"[409]، وفي موضع آخر يقول: "الأُكُل" ثمر النحل والشجر وكل ما يؤكل فهو "أُكُل". وفي التنزيل العزيز:"أُكُلُهَا دَآئِمٌ"[410]، و"آكلت" الشجرة أطعمت"[411].

وهكذا نجد أن الدلالة الأصلية "لأكل" تتعلّق بجارحة الفم أصلاً ويتعاقب على هذا الأصل الدلالة الأصيلة المحسوسة والدلالات المعنوية المجازية في القرآن الكريم كما ذكرت سابقاً، وسأذكر

---

(405) سورة الحجرات، آية 12.
(406) الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص361.
(407) الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص27، مادة أكل.
(408) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص122، مادة أكل.
(409) ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص19، مادة أكل.
(410) سورة الرعد، آية 35.
(411) ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص19، مادة أكل.

أمثلة للدلالات المجازية التي أوردها الزمخشري في الأساس: "وهو "يأْكُل" النّاس يغتابهم، و"آكل" بين القوم أفسد، و"آكلت" النار الحطب، و"ائتكلت" النار: اشتد لهبها كأنما "يأْكُل" بعضها بعضاً..."[412].

ويجمع الدلالة المحسوسة بالدلالة المجازية معنى: التنقص كما ذكر ابن فارس، "فالأكل" الحقيقي هو إنقاص من المأكول، وكذلك الغيبة انتقاص من حق المستغاب، وكذلك "تآكل" النار نقصانها بالاحتراق، و"آكل" الربا ينقص من حق الآخرين وهكذا.

(2) "بَسَمَ":

"بسم" أصلٌ لغوي من أفعال جارحة الفم، ورد مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى: "فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا"[413]، وذلك في سياق قصة سيدنا سليمان مع النّمل. و"التبسم" في اللّغة هو فتح الشفتين سروراً. وقد ذكرت المعاجم اللّغوية هذه الدلالة الأصلية: فهي عند ابن منظور فيما نقله عن الليث في معنى "بسم": "إذا فتح شفتيه كالمكاشر"[414] وهو عند ابن فارس أصل واحد معناه: "ابداء مقدم الفم لمسرة وهو دون الضحك"[415].

وذكر أيضاً صاحب التاج ذلك: "ابتسم" وهو أقلّ من الضحك وأحسنه وقوله تعالى: "فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا" قال الزجاج:""التبسم" أكثر ضحك الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وفي صفته صلى ا عليه وسلم أن كان جلّ ضحكه "البسم""[416].

كما أورد الزمخشري في أساس البلاغة أمثلة لاستخدامات هذه اللّفظة المجازية "ومن المجاز: "تبسم" البرق، و"تبسم" الطلع أي تفلقت أطرفه، ويقال وا ما "بسمت" فيه أي ذقته"[417].

---

[412] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص124، مادة أكل.

[413] سورة النمل، آية 19.

[414] ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص421، مادة بسم.

[415] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص249، مادة بسم.

[416] الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص303، مادة بسم.

[417] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص39 ، مادة بسم.

"فالتبسم" هو حركة خاصة يبدو أنها ارتبطت في اللّغة ارتباطاً مباشراً بحركة فم الإنسان عند السرور، ولم أجد في دلالتها اللّغوية ارتباط هذا الأصل بدلالات أخرى سوى الدلالات المجازية التي وردت في هذه المعاجم، وكلّها تدل على حركة عرضية منفرجة، بطيئة متنامية. وأورد الزمخشري في تفسير الآية المذكورة: "ابتسم" شارعاً في الضحك وآخذ فيه يعني أنه قد تجاوز حد "التبسم" إلى الضحك، وكذلك ضحك الأنبياء عليهم السلام"[418].

وقد أخبرنا صلى ا عليه وسلم أن كثرة الضحك تميت القلب، إذ يتضح لنا أن الضحك أيضاً من أفعال الجوارح التي يكسب بها الإنسان الخير والشر.

(3) "جرَعَ":

"جرع" أصل لغوي متعلّق بجارحة الفم التي تأكل الحلال والحرام وتكسب بذلك الثواب والعقاب. و"التجرع" كما اتفقت المعاجم الأصلية هو بلع الماء مرة تلو الأخرى. "واجترعه" و"تجرعه" بلعه. وقيل إذا تابع "الجرع" مرة بعد أخرى كالمتكاره قيل تجرعه"[419] قال ا عزوجل: "يَتَجَرَّعُهُۥ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُۥ وَيَأۡتِيهِ ٱلۡمَوۡتُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٖۖ وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٞ"[420].

ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية، معنى "يتجرعه": يتكلّف جرعه"[421].

وذكر أيضاً ابن فارس أن "جرع": "أصل يدل على قلّة الشيء المشروب، يقال "جرع" الشارب الماء"[422].

---

[418] الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص345.

[419] ابن منظور: **لسان العرب**، ج8/ص45، مادة جرع.

[420] سورة إبراهيم، آية 17.

[421] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص525.

[422] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص444، مادة جرع.

وذكر صاحب التاج في معنى "الجرعة" فيما نقله عن الصاغاني وابن منظور: "الجرعة" بالفتح ويحرك الرملة الغذاة الطيبة المنبت التي لا وعوثة فيها نقله الصاغاني وصاحب اللسان. وهي الأرض ذات الحزونة تشاكل الرمل كما في اللّسان .... وهي مشبهة بجرعة الماء وذلك لأن الشرب لا ينفعها فكأنها لم ترو"[423].

ومن المجاز ما ذكره صاحب أساس البلاغة "تجرع" الغيظ[424].

يتضح لنا أن "جرع" أصلٌ لغوي يدل على الشرب القليل وجعل صاحب التاج الأرض التي لا تنبت شيئاً من معالم الجرعة تشبيهاً لها بجرعة الماء وذلك لأن الشرب لا ينفعها كأنها لم ترو.

وقد يكون ارتباط "الجرعة" بالأرض ذات الحزونة أو الأرض الدعص التي لا تنبت شيئاً هي الدلالة المادية المحسوسة الأولى التي انتقلت إلى فعل الشرب القليل، وذلك بجامع الصعوبة فالأرض ذات الحزونة الرملية يصعبها تخلل الماء. وكذلك "التجرع" يكون نزول الماء أو بلعه بصعوبة ما. كما أن من الدلالات المادية لـ (الجرع) كما وردت في اللّسان: "التواء في قوة من قوى الحبل تظهر على سائر القوى، وأجرع الحبلَ والوتَر أغلاظ بعض قواه وحبل "جرع" ووتَر مجرع و"جرع"، كلاهما مستقيم إلا أن في موضع منه نتوءاً فيمسح ويمشق بقطعة كساء حتى يذهب ذلك النتوء"[425].

نلاحظ أيضاً أن هذا الالتواء وهذه النتوء إما لتعيق حركة أو شيئاً لفائدة ما، كمن "أجرع" الحبل لغرضٍ ما. أو هذه النتوء هي شذوذ يعوق أداء الوتر. ومن هنا كان "الجرع" و"التجرع" كأن شيئاً ما يعيق حركة البلع في هذا فعل، كأن يكون صاحبه كارهاً له مثلاً.

(4) "سقى":

---

[423] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص299، مادة جرع.

[424] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص101، مادة جرع.

[425] ابن منظور: **لسان العرب**، ج8/ص47، مادة جرع.

"سقى" أصل لغوي يخص في دلالته جارحة الفم. وفي التاج: "وسقاه يسقيه سقياً وسقاه بالشّفة. و"أسقاه" دلّه على الماء كذا في المحكم"[426] فهو مجرد ثلاثي يدل على الشرب بالشّفة، ومزيد بالهمزة يدل على مكان الماء. ذكر ابن منظور فيما نقله عن الفّراء: "وقال الفراء في قوله تعالى: "وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗۖ نُّسۡقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ"[427]، وقال في موضع آخر:"وَنُسۡقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقۡنَآ أَنۡعَٰمٗا"[428]، العرب تقول لكلّ ما كان من بطون الأنعام ومن السماء أو نهر يجري لقوم "أسقَيت"، فإذا "سقاك" ماء لشفتك قالوا "سقاه" ولم يقولوا "أسقاه" كما قال تعالى:"وَسَقَىٰهُمۡ رَبُّهُمۡ شَرَابٗا طَهُورًا"[429]، وقال:"وَٱلَّذِي هُوَ يُطۡعِمُنِي وَيَسۡقِينِ"[430]، وربما قالوا لما في بطون الأنعام "سقى" وأسقى كما قال لبيد:

"سقى" قومي بني مجد وأسقى نميراً والقبائل من هلال[431] (الوافر)

وقال الليث: "الإسقاء" من قولك "أسقيت" فلاناً نهراً أو ماء إذا جعلت له "سقياً". وفي القرآن: "وَنُسۡقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقۡنَآ أَنۡعَٰمٗا"[432]، من "سقى ونسقيه من أسقى"، وهما لغتان بمعنى واحد"[433].

وهو إشراب عند ابن فارس فالشرب و"السقيا" لفظان يكاد أحدهما يدلّ على الآخر في بعض المواضع "فالسين والقاف والحرف المعتل عند ابن فارس، أصل واحد، وهو إشراب الشيء الماء وما أشبهه، و"أسقيه" إذا جعلت له سقيا. و"السقي" مصدر أسقيتك الجلد أي وهبته لك تتخذه سقاء، ... و"السقاية" الموضع الذي يتخذُ فيه الشراب في الموسم. و"السقاية": الصواع في قوله عزوجل: "جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِي رَحۡلِ أَخِيهِ"[434]، وهو الذي كان يشرب فيه الملك..."[435].

---

[426] الزبيدي: **تاج العروس**، ج10/ص178، مادة سقي.

[427] سورة النحل، آية 66.

[428] سورة الفرقان، آية 49.

[429] سورة الإنسان، آية 21.

[430] سورة الشعراء، آية 79.

[431] العامري: **ديوان لبيد بن أبي ربيعة**، ص110.

[432] سورة الفرقان، آية 49.

[433] ابن منظور: **لسان العرب**، ج14/ص392، مادة سقي.

[434] سورة يوسف: آية 70.

[435] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج3/ص84، 85، مادة سقي.

ومن الدلالات المادية لهذا الأصل اللّغوي معنى "السقاء" كما ورد في اللّسان: "جلد النخلة إذا أجذع ولا يكون إلا للماء. أنشد ابن الأعرابي:

يجبن بنا عرض الفلاةِ ومابنا عليهن إلا وخْدهن، "سقاء" (الطويل)

..... و"أسقاه" إهاباً: أعطاه إياه ليدبغه ويتخذ منه سقاء[436].

فالدلالات المادية الملموسة لهذا الأصل اللّغوي من فعل، أو اسم مكان، أو اسم آلة، كلّها تتعلق بالماء وما شابهه، وفعل خاص بجارحة الفم من "السقيا". وهذا الفعل من جوارح الإنسان التي تكسب الثواب والعقاب.

وقد دعا موسى لقومه "بالسقيا" عندما تاهوا وأصابهم العطش، قال تعالى: "وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنًاۖ قَدۡ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٖ مَّشۡرَبَهُمۡ"[437] ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "عطشوا في التيه فدعا لهم موسى "بالسقيا"..."[438].

ومن المجاز الذي أورده الزمخشري في الأساس: "سقى" ثوبه مناً من العصفر، و"سقاه" كرر غمسه في الصبغ، و"تسقّى" الماء تشربه، و"سقى" العرق: سال"[439].

وكما ذكرت الدلالة بين شرب و"سقى" متقاربة فسيرد في معنى أُشرب بمعنى أحب أي دلالة وجدانية عقلية، وكذلك يستخدم "سقي" لمعنى قلبي فذكر صاحب اللسان: "سقي" قلبه عداوة: أشرب"[440].

---

[436] ابن منظور: **لسان العرب**، ج14/ص394، مادة سقي.

[437] سورة البقرة، آية 60.

[438] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص146.

[439] ابن منظور: **لسان العرب**، ص394، مادة سقي.

[440] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص383، مادة سقي.

فأصلُ "السقي" هو الشرب أو الشرب بالفتح، وكل ما يشرب الماء وينبت في الماء فهو سقى ويقال للبردي "السقي": "السقي" البردي سمى بذلك لنباته في الماء أو قريباً منه"[441] قال امرؤ القيس:

وكشحٍ لطيف كالجديل مخصر   و"ساقٍ" كأنبوب السقِي المذَلّل[442]

(الطويل)

إذن يتقارب على هذا الأصل الدلالة المحسوسة ابتداء من معنى "السقاء"، أي جلد النخلة إذا أجدع الذي يكون للماء، و"السقاية" بمعنى الشرب بالشفه كما ورد في القرآن الكريم، وهو فعل جارحة الفم التي نتناولها، كما يتعاقب عليه الدلالة المعنوية عند استخدامه في المجاز.

(5) "شرب":

"شرب" أصل لغوي ارتبط بجارحة الفم أيضاً، و"الشرب" معروف لنا يتعلّق بكل ما هو سائل من ماء وغيره. "فالشرب" كما ذكر ابن فارس: "أصلٌ واحد مقاس مطرد، وهو "الشرب" المعروف، ثم يحمل على ما يقاربه تشبيهاً ومجازاً"[443].

وذكرت المعاجم اللّغوية أن "الشرب" خاص بالماء، أو ما شابهه وذكر ابن منظور في اللّسان أن "الشراب": "اسم لما يشرب وكل شيء لا يمضغ، فإنه يقال فيه: يشرب"[444]. فهو فعل جارحة تكسب الخير أو الشر به، قال تعالى:"إِنَّ ٱللَّهَ مُبۡتَلِيكُم بِنَهَرٖ فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي"[445].

---

[441] ابن منظور: **لسان العرب**، ص394، مادة سقي.

[442] الشنقيطي: أحمد أمين، **شرح المعلقات العشر**، ص30.

[443] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص267، مادة شرب.

[444] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص67، مادة شرب.

[445] سورة البقرة، آية 249.

ذكر الزمخشري في الكشاف في تفسير هذه الآية: "فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ" فمن ابتدأ شربه من النّهر بأن كرع فيه". فليس متصلٌ بي ومتحد معي، ويجوز أن يراد ليس من جملتي وأشياعي"[446]. إنّه فعلٌ عظيم يبتلي ا به عباده، ليمحصهم ويميزهم أيهم يطيعه وأيهم يعصيه، ومن ثم يحاسبهم.

وعد الزبيدي فيما نقله في التاج أن "أشرب": من الأضداد: و"أشربته": أسقيته، و"أشرب" الرجل (سقّى) إبله، و(أشرب) (عطش) بنفسه يقال "أشربنا" أي عطشنا ورجلٌ "مشرب": "أشربت" إبله، و"مشرب" عطشت إبله وهما عنده ضد"[447].

ومن الدلالات المحسوسة للفعل "أشرب" قولنا "أشرب" فلاناً البعير والدابة الحبلَ، أي وضعه في عنقه ليقوده. ذكر الزبيدي في التاج "... "أشرب" فلاناً البعير والدابة (الحبلَ) جعله أي وضعه في عنقه"[448].

ومن ثم تأتي "شرب" بمعنى السقيا، وتنتقل في دلالاتها المجازية لتدلّ على المعاني المعنوية الوجدانية. فقد ذكر الزمخشري في الأساس أمثلة مجازية لاستخدام هذا الأصل: "ومن المجاز قول ذي الرمة:

إذا الركب راحوا راح فيها تقاذفٌ إذا "شربت" ماء المطي الهواجر[449]

(الطويل)

و"أشربني" ما لم "أشرب": ادعى عليه ما لم يفعل. وأشرب حب كذا "وَأُشۡرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡعِجۡلَ بِكُفۡرِهِمۡۚ"[450]. وقال زهير:

---

[446] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص249.

[447] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص312، مادة شرب.

[448] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص312، مادة شرب.

[449] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص413، مادة شرب. وورد البيت في ديوان ذي الرمة، ص298 برواية أخرى:

إذا لاح ثور في الرهاء استحلنه بخوص هراقت ماءهن الهواجر

[450] سورة البقرة، آية 93.

فصحوت عنها بعد حب داخل   والحب "يشربه" فؤادك داء[451]

(الكامل)

و"شرب" ما ألقي عليه: فهمه، ومنها يقول الرجل لناقته: "لأشربنك" الحبال والنّسوع، و"أشربوا" إليكم الأقران ادخلوا فيها وشدوها بها قال:

"فأشْربتُها" الأقران حتى أنَخْتُها   بِقَرح وقد ألْقَين كل جنين[452]   (الطويل)

نلاحظ ارتباط الدلالة المحسوسة بدلالة "الشرب" بمعنى السقيا بأن "الشرب" فيه مخالطة الماء وغير للطعام، مما يسهل بلع الطعام وهضمه في مجراه، كما الحبل في عنق الدابة يسهلُ قيادها.

(6) "لقف":

"لقف" أصلٌ لغوي يرتبط بجارحة الفم وجارحة اليد أيضاً، واستخدمت في القرآن الكريم فقط في ثلاث آيات تحدثت عن قصة موسى عليه السلام مع سحرة فرعون، عندما لقفت عصاه حياتهم التي سحروا أعين الناس بها.

و"اللقف" في اللسان: "تناول الشيء يرمى به إليك"[453]... ونقل أيضاً ابن منظور عن أبي عبيدة: "اللّقف": سرعة الأخذ لما يرمى به إليك باليد أو باللّسان"[454].

أما الزبيدي فقد ذكر أيضاً معنى "اللّقف" مرتبطاً بجارحة الفم فقال: "اللّقف" أن تأخذ شيئاً فتأكله أو تبتلعه"[455].

وتُفهم ضمناً بهذا المعنى من تفسير الزمخشري للآيات الثلاث التي وردت فيها كلمة تلقفُ قال تعالى: "وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ "[456].

---

[451] زهير بن أبي سلمى، زهير: **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص14.

[452] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص413، مادة شرب.

[453] ابن منظور: **لسان العرب**، ج9/ص320، مادة لقف.

[454] المصدر نفسه، ج9/ص320.

[455] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص348، مادة لقف.

قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: "لونوا حبالهم وخشبهم وجعلوا فيها ما يوهم الحركة فقيل جعلوا الزئبق، وروي أنها تلقّفت ملء الوادي من الخشب والحبال رفعها موسى فرجعت عصاً كما كانت، وأعدم ا بقدرته ملك الأهرام العظيمة أو فرقها أجزاء لطيفة قالت للسحرة، لو كان هذا سحراً لبقيت حبالنا وعصينا"[457].

إن الحية لم "تلقف" الحبال والعصي بيدها، بل "لقفتها" بفمها.

ولم يذكر الزمخشري في الأساس إلا مثالاً على هذا الأصل اللّغوي يدل على معنى مجازي للابتلاع والمثال: "تلقّفت" الكرة برأس الصولجان"[458].

ومن خلال تتّبعي لصوت حرفي اللام والقاف وجدت أن صوتهما يحكي معنى متقارباً وهو التناول والأخذ والبلع في سرعة، كما رأينا في دلالة "لقط"، وكما سنرى في دلالة "لقم" أيضاً، فاللّقط هو أخذ الشيء من الأرض، و"اللّقم" هو تناول الطعام.

وقد استخدم هذا الأصل اللّغوي ليدلّ على المعنى العقلي المجرد، -بعد أن رأينا دلالاته المحسوسة- فقد تدلّ على معنى الحذق والفهم وقد ذكر ابن منظور ذلك في اللّسان: "رجلٌ "لِقِف" خفيف حاذق، وقيل سريع الفهم لما يرمى إليه باللّسان، سريع الأخذ لما يرمى إليه باليد"[459].

(7) "لقم":

من أفعال الجوارح "لقم" وقد وردت في القرآن الكريم بمعنى فعلُ جارحة الفم للحوت الذي ابتلع سيدنا يونس عليه السلام قال تعالى: "فَٱلۡتَقَمَهُ ٱلۡحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٞ"[460] فسر الزمخشري هذه

---

[456] سورة الأعراف، آية 117.

[457] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص136.

[458] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص748، مادة لقف.

[459] ابن منظور: **لسان العرب**، ج9/ص32، مادة لقف.

[460] سورة الصافات، آية 142.

الآية في الكشاف بقوله: "داخل في الملامة. يقال رب لائم مليم، أي يلوم غيره وهو أحق منه باللّوم[461].

ومعنى "التقمه" في هذه الآية أي ابتلعه؛ لأن سيدنا يونس لبث في بطن الحوت زمناً، و"اللقْم" في اللغة: "سرعة الأكل والمبادرة إليه".

و"التقمت" اللّقمة: إذا ابتلعها في مهلةً[462] وقد ورد هذا المعنى في المعاجم الأصلية جميعها، فقد أورد ابن فارس أن "لقم" "أصل صحيح واحد يدل على تناول طعام باليد للفم، ثم يقاس عليه"[463] وذكر صاحب التاج أن "اللّقْم" سرعة الأكل والمبادرة إليه و"لقمه" لقماً جذبه بفيه، وأكله سريعاً، و"التقمه" التقاماً ابتلعه في مهلة[464].

وقد ذكر الزبيدي أيضاً أن "لقَم" بالفتح أو اللّقم محركة: "كصرد معظم الطريق أو وسطه ومتنه الثانية عن كراع. وأنشد ابن بري للكميت:

وعبد الرحيم جماع الأمور انتهى إليه "اللّقم" المعمل

وذكر في باب المجاز: "لقم" الطريق وغيره لقما إذا سدفه، نقله الجوهري، و"الألقام" أن يعدو البعير في أثناء مشيه.... وسموا "لقيماً" كزبير وعثمان، يجوز أن يكون تصغير و"لقمان" على الترخيم ويجوز أنه تصغير "اللّقم"، وفي المثل "كأنما "ألقم" حجماً إذا أسكته عن السباب و"ألقم" عينه خصاصة الباب جعل الشق الذي في الباب يحاذي عينه فكأنه جعله للعين كاللقمة، و"التقم" أذنه و"ألقمته" أذني فصب فيها كلام و"تلقيم" الحجة تلقينها وكل ذلك مجاز، و"لقم" الكتاب "لقماً" أي كتبه وأيضاً محاه وهو من الأضداد"[465].

---

[461] الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص58، 59.

[462] ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص546، مادة لقم.

[463] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص260، مادة لقم.

[464] الزبيدي: **تاج العروس**، ج9/ص62، مادة لقم.

[465] المصدر نفسه، ج9/ص62، مادة لقم.

"الالتقام" إذن هو الابتلاع في مهلة، و"اللّقم" هو سرعة الأكل والمبادرة إليه وقد ذكرت أن هذا الأصل ورد خاصاً بالحوت الذي ابتلع سيدنا يونس وورد "لقمان" العلم، وهو اسم سيدنا لقمان عليه السلام في قوله تعالى: "وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَـٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِلَّهِ..."(466).

وإن كانت هذه اللّفظة وردت خاصة بالحوت في القرآن الكريم غير أن ذلك لا يمنع عن سردها في معجم جوارح الإنسان، فهي من باب الأكل، الذي هو من أفعال جوارح الإنسان التي تكسب بها الخير والشّر. وقد أورد الزمخشري أيضاً ومن المجاز: "ألقم" فم البكرة عوداً ليضيق، و"التقم" أذنه ساره، ورجل له "لقم" يعلو الخصوم وركية "ملتقمة" كثيرة الماء"(467).

ونستطيع أن نلمح المعنى المتولّد من الدلالة الحقيقية والمجازية، أن هناك التقاء بين شيئين، بين "اللّقمة" والفم، وبين العين والباب في المجاز أو الحجر وما شابهه الذي يسد به الطريق. فمجرى الطعام هو الطريق وما يؤكل يمر في الفم إلى البلعوم في التقاء أيضاً.

(8) "نفخ":

"نفخ" أصلٌ لغوي له دلالات حقيقية ومجازية، واحدة منها خاصة بجارحة الفم و"النفخ" هو إخراج الريح من الفم. وقد وردت في القرآن الكريم غالباً فيما يخص "نفخة" يوم القيامة وهو "النفخ" في الصور قال تعالى:"وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَجَمَعۡنَـٰهُمۡ جَمۡعًا"(468)، وهي من أعمال الملائكة، كما ورد "النفخ" في سورة الكهف في قصة ذي القرنين الذي أمر ببناء السد. قال تعالى:"حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيۡنَ ٱلصَّدَفَيۡنِ قَالَ ٱنفُخُواْ..."(469). ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "ثم وضع "المنافيخ" حتى إذا صارت كالنار، صب النحاس المذاب على الحديد المحمى فاختلط والتف بعضه ببعض وصار جبلاً صلداً"(470).

---

(466) سورة لقمان، آية 12.

(467) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص148، مادة لقم.

(468) سورة الكهف، آية 99.

(469) سورة الكهف، آية 96.

(470) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص718.

وكذلك "نفخ" عيسى عليه السلام في هيئة الطير بإذن ا ليكون طيراً قال تعالى: "وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِي"[471].

إذن "النفخ" عند ابن منظور "معروف، "نفخ" فيه "فانتفخ" وفيما نقله عن ابن سيده "نفخ" بفمه ينفخ نفخاً إذا أخرج منه الريح يكون ذلك في الاستراحة والمعالجة ونحوهما"[472] و"النفيخ": الموكل ينفخ النار: قال الشاعر:

في الصبح يحكى لَونَه زخيخُ[473] من سعلةٍ ساعدها "النفيخُ"

(الرجز)

قال: صار الذي "ينفخ" نفيخاً مثل الجليس ونحوه؛ لأنه لا يزال يتعهده "بالنفخ"، و"المنفاخ": كير الحداد. و"المنفاخ": الذي ينفخ به في النار وغيرها.

.... وفي الحديث أنه نهى عن "النفخ" في الشراب، إنما هو من أجل ما يخاف أن يبدو من ريقه فيقع فيه فربما شرب بعده غيره فيتأذى به، وفي الحديث "رأيت كأنّه وضع في يدي سواران من ذهب فأوحي إلي أن "أنفخهما" أي ارمهما وألقهما كما تنفخ الشيء إذا دفعته عنك". وإن كانت بالحاء المهملة فهو من "نفحت" الشيء إذا رميته[474].

نلاحظ أن الأصل اللغوي الذي يبدأ بحرفي النون والفاء متعاقبين، يحمل معنى الإلقاء بالشيء للخارج ، كما يتضح لنا من معنى "نفح ونفخ" وكذلك نفث كما سنرى عند معالجة مادة نفث.

وقد ذكر ابن فارس أن مادة "نفخ": "هي أصل واحد صحيح يدل على انتفاخ وعلو، ويقال "انتفخ" النهار علا[475]".

---

[471] سورة المائدة، آية 110.

[472] ابن منظور: **لسان العرب**، ج3/ص62، مادة نفخ.

[473] زخيخ: زخ الجمر زخيخاً أي: اشتد وهجه.

[474] ابن منظور: **لسان العرب**، ج3/ص63، مادة نفخ.

[475] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص458، مادة نفخ.

نلاحظ أيضاً أن "النفخ" هو في أصله علو، وإلقاء الشيء من الفم وطرحه يحتاج إلى علو الشفتين بحركة معينّة، وهذا العلو له ارتباط بالدلالة المادية المحسوسة الخاصة بالأرض فقد ذكر الزبيدي في معنى: "(النفحاء) هي أرض مرتفعة مكرمة ليس فيها رمل ولا حجارة تنبت قليلاً من الشجر... وقيل أرض لينة فيها ارتفاع"[476]، وهذا الارتفاع والعلو في مادة "نفخ" استخدمت في دلالات مجازية عدة نذكر أبرزها كما ذكرها صاحب أساس البلاغة: "ومن المجاز "انتفخ" النهار علا، و"نفخ" شدقيه تكبر، وجاءت "نفخة" الربيع أيام إعشابه"[477].

فالشمس تعلو عند شروقها، والمتكبر يعلو بنفسه عن الآخرين والربيع يعلو برونقه وخضرته.

(9) "نفث":

"نفث" أصلٌ لغوي، متعلّق بجارحة الفم ويعني لفظ الشيء من الفم أو رميه كما ورد في المعاجم اللّغوية.

و"النفث" كما جاء في اللّسان: "أقل من التفل؛ لأن التفل لا يكون إلا معه شيء من الريق، و"النفث": شبيه بالنفخ، وقيل هو التفل بعينه. وفي الحديث أن النبي صلى ا عليه وسلم "أن روح القُدس "نفث" في روحي" و "... نقل عن أبي عبيد "هو "كالنّفث" بالفم شبيه بالنفخ، يعني جبريل أمر وألقى. والحية "تنفث" السم حين تنكُز، والجرح: "ينفث" الدم إذا أظهره. ودم "نفيث" إذا نفثه الجرح، قال صحر الغي:

متى ما تنكروها تعرفوها   على اقطارها علقٌ "نفيث" (الوافر)

وفي المثل: "لا بد للمصدور أن "ينفثُ"" [478].

---

[476] الزبيدي: **تاج العروس**، ج2/ص283، مادة نفخ.

[477] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص101، مادة نفخ.

[478] ابن منظور: **لسان العرب**، ج2/ص195، 196، مادة نفث. وورد المثل في **مجمع الأمثال** للميداني، ج2/ص241.

و"ينْفُث" كما ورد في التاج: "بالضم والكسر. وهو كالنفخ مع ريق. و"النفث" أقل من التفل. "النفث" فوق النفخ أو شبهه ودون التفل وقد يكون بلا ريق بخلاف التفل"[(479)].

وهو عند ابن فارس: أصلٌ صحيح يدل على خروج شيء من فم أو غيره بأدنى جرس. منه "نفث" الراقي ريقه...."[(480)].

نلاحظ العلاقة الوثيقة في حكاية صوت النون مع الفاء، واللام مع الفاء أيضاً كما في لفظ، فدلالة صوت هذين الحرفين متتاليين يدل على الإلقاء والإخراج من الفم أو غيره، مع صوت خفي للهواء المتحرك بفعل صوت الحرف الخارج من الفم، أو غيره كالدم والريح وما شابه. ومنه نفح: "نفحت الريح: هبت ونفْحة الدم أول فورة تفور منه ودفعه"[(481)].

و"النفَس" كما في اللّسان: خروج الريح من الأنف والفم والجمع أنفاس"[(482)].

وتتبعنا دلالة النون والفاء، نجدها تدل على خروج الشيء من الفم أو غيره مع أدنى جرس كما ذكر ابن فارس. هذا الجرس خاص بالهواء المحيط.

ومنه قوله تعالى: "وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ"[(483)]. وذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "النفاثات": النساء أو النفوس أو الجماعات السواحر اللائي يعقدون واللاتي يعقدن عقداً في خيوط وينفثن عليها ويرقين، و"النفث" النفخ مع ريق..."[(484)].

ومن الدلالة المجازية ما ذكره الزمخشري في أساس البلاغة: "ومن المجاز: امرأة "نفاثه" سحارة وهذه من "نفّاثات" فلان من شعره، "ولا بد للمصدر أن "ينفث""[(485)].

---

(479) الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص650، مادة نفث.

(480) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص458، مادة نفث.

(481) ابن منظور: **لسان العرب**، ج2/ص622، 723، مادة نفث.

(482) المصدر نفسه، ج6/ص236، مادة نفث.

(483) سورة الفلق، آية 4.

(484) الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص301.

(485) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص843، مادة نفث.

تنتقل هذه الدلالة من المعنى المادي الملموس المعروف ليطلق على الأفعال التي يجمعها بهذا الأصل جامع في المعنى في وجه من الوجوه "كنفث" الشعر أي إلقاؤه أو نظمه.... وهكذا عد صاحب الأساس كل سحارة "نفّاثة". فهو فعل من أفعال الجوارح التي يكسب بها الإنسان الخير أو الشر، فالساحرة "النافثه" لا تكسب إلا العقاب؛ لأن فعلها محرم، فأمرنا تعالى أن نستعيذ منه، وقد يكون "النفث" للرقيا كما كان يفعل النبي صلى ا عليه وسلم.

ألفاظ أفعال اللسان:

جارحة اللّسان، جارحة على قدر كبير من الخطر، ويتضح ذلك في قول رسول ا صلى ا عليه وسلم: "وهل يكب الناس على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم"، وإذا كان في هذا البحث دمجنا مفهوم الجوارح بمفهوم الحواس فإن أفعال حاسة الذوق أو المذوقات، قليلة بالنسبة إلى عدد أفعال الحواس الأخرى، وأداة إدراك هذه الحاسة اللسان، وقد وردت في القرآن الكريم بلفظين هما: ذاق وطعم، إلا أن جارحة اللّسان تختص بالكلام والحديث أيضاً، وقد وردت في القرآن الكريم مراراً لتدلّ على هذه المعاني ولتدل على معنى اللّغة أيضاً.. وهذا يكسب تلك الجارحة مكانة هامة بين جوارح الإنسان التي تكسب الخير والشر. مما يجعلنا نلاحظ تفوق عدد الألفاظ الخاصة بهذه الجارحة بالنسبة إلى أعداد ألفاظ الجوارح الأخرى. وكيف لا يكون ذلك وهي الجارحة التي تختص باللّغة التي هي أداة الخلق والإبداع اللغة التي تحمل الدلالات والمعاني المتراكمة عبر العصور ما كان حقيقاً منها أو مجازياً وقد فسر العلماء مهمةّ اللّسان، فهو أداة الذوق والكلام "الذوق" إدراك طعوم المرار المذاقة واللسان أداته الخاصة. وله عضلات تنقسم إلى مجموعتين: الأولى خارجية مسؤولة عن حركات منها توجيه الطعام بين الأسنان والمضغ والبلع، والثانية داخلية مهمتها تغيير شكل اللّسان عند النطق[486].

"والأطعمة التي يدركها الذوق تتراوح ما بين الحلاوة والمرورة والحموضة والملوحة وما يشتق منها ويتركب من مجموعهما".. وقد ذكر المؤلف في ترتيب الحواس أن الذوق تال للمس، وقيل مما معه كما يتل في مع الشم"[487].

.... وجاء ترتيبي لزمرة الألفاظ الخاصة بجارحة اللّسان أيضاً وفق أبجديتها ليس إلا، وكانت أولى هذه الأفعال:

(1) "أمرّ":

(486) كشاش، محمد، **اللّغة والحواس**، ص36، 37.

(487) محمد سليم صالح، عبد الرحيم عتر: **علم حياة الإنسان**، ص885.

هذا الأصل اللغوي ورد في القرآن الكريم في آيات عدة قال تعالى: "ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ"[488].

و "أمر" عادةً فعلٌ نعرفه بما ينطقه اللسان وهو في العبرية يعني قال "وقد أوردت معاجم اللّغة وكتب التفسير المعاني المختلفة لهذا الأصل اللغوي" ففي هذه الآية فسر الزمخشري في كشافه معنى "الأمر": "طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه وبه سمى "الأمر" الذي هو واحد الأمور؛ لأن الداعي يدعو إليه ممن يتولاه شبه "بآمر" يأمره، فيقبل له "أمر"، تسميةً للمفعول بالمصدر كأنه مأمور به كما قيل له شأن، والشأن الطّلب والقصد يقال شأنت شأنه أي قصدت قصده"[489].

وقد ورد معنى "الأمر" في المعاجم العربية بأنه "نقيض النهي"[490] وفيما نقله الزبيدي أيضاً عن الأزهري "أن الأمر ضد النهي واحد الأمور، وذكر أن: "لا يجمع "أمر" إلا على أمور"[491].

وقد وردت أيضاً معنى "الأمر" في القرآن الكريم بمعنى الحادثة قال تعالى: "أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُ"[492]، فقد أورد ابن منظور فيما نقله عن الزجاج (أمر ا) ما وعدهم من المجازاة"[493]. والوعد من ا لا يكون بالحديث المباشر ولكن بما أوصله ا لعباده عن طريق الكتب السماوية والأنبياء المرسلين.

(2) "بكم":

---

[488] سورة البقرة، آية 27.

[489] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص125.

[490] ابن منظور: **لسان العرب**، ج3/ص17، مادة أمر.

[491] الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص17، مادة أمر.

[492] سورة النحل، آية 1.

[493] ابن منظور: **لسان العرب**، ج3/ص26، مادة أمر.

عددنا هذا الأصل اللّغوي مع ألفاظ أفعال جارحة اللّسان لتعلق معنى هذا الأصل بالكلام في أماكن عدة، أو ما هو عكس الكلام من خرس وعدم قدرة على الكلام، سواء أكانت هذه اللّفظة تدل على المعنى الحقيقي لها أم المجازي.

"فالبكم" كما أورده ابن منظور "الخرس مع عي وقيل هو الخرس ما كان"[494]، قال تعالى: "وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ"[495].

فقد ذكر الزمخشري في معنى "الأبكم" في هذه الآية "الأبكم" الّذي ولد أخرس"[496] وعرفه صاحب المحيط: "البكم" مصدر بمعنى الخرس، فقد النّطق لمرض أصاب الجهاز الصوتي، و"البكم" من يعجز عن الكلام خلقه، و"بكُم": امتنع عن الكلام تعمداً أو جهلاً مثل: "بكم" الكاذب حين واجه سامعه بالحقيقة"[497].

وقد فرق بعض العلماء بين الخرس و"البكم" في كلام العرب وهي تفرقة نرى لها منطقها. ففيما نقله الزبيدي عن الأزهري وثعلب: "بين الأبكم" والأخرس فرق في كلام العرب فالأخرس الذي خلق ولا نطق له كالبهيمة العجماء و"الأبكم" الذي للسانه نطق وهو لا يعقل الجواب ولا يحسن وجه الكلام"[498]، وقد ورد ذلك أيضاً عند ابن منظور في لسانه وأشار إلى ذلك الزمخشري في أساس البلاغة: "تكلّم فلان "فتبكّم" عليه إذا ارتج عليه"[499].

وقد ورد هذا الأصل اللّغوي القرآن الكريم في باب المجاز أو "البكم" بالمعنى العقلي له قال تعالى: "صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ"[500]، فقد ذكر الزجاج في معنى ذلك في تاج الزبيدي:

---

[494] المصدر نفسه، ج1/ص53، مادة بكم.

[495] سورة النحل، آية 76.

[496] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص599.

[497] اللّجمي، أديب: **معجم اللغة العربية**، ج1/ص256.

[498] الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص304، مادة بكم.

[499] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص49، مادة بكم.

[500] سورة البقرة، آية 18.

"معناه أنهم بمنزلة من ولد أخرس قال: وقيل "البكم" المسلوبو الأفئدة"[501]. ونقل الزبيدي أيضاً عن ابن الأثير أن "الأبكم": "هو الذي خلق أخرس ويراد بهم الجهال والرعاع لأنهم لا ينتفعون بالسمع ولا بالنطق كثير منفعة كأنهم قد سلبوهما ومنه الحديث: "ستكون فتنة صماء "بكماء" عمياء"[502]. وأراد أنها لا تبصر ولا تسمع ولا تنطق فهي لذهاب حواسها لا تدرك شيأ"[503].

يلاحظ مما سبق أن "الأبكم" هو الشخص الذي ولد ولا يتكلم، وقد تستخدم هذه الدلالة في مواقف مجازية عندما يكون الإنسان جاهلاً أو كاذباً أو متعمداً للسكوت.

ودلالة حرفي الباء والكاف متتاليين يحكيان خروج صوت مبهم غير واضح كما في "البكم" وكذلك في البكاء. فإذا نظرنا لمعنى البكاء نجد أنه يدل على صوت مبهم أو دموع بلا صوت إذا كان ممدوداً كما جاء في اللسان: "البكاء يقصر ويمد ، قال الفراء: وإذا مددت أردت الصوت الذي يكون مع البكاء وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها"[504].

وكذلك باء كاف في (بكر) البكور هو الخروج غدوة مبكراً قبل وضوح النهار وفي اللسان: "البكرة، الغدوة.... والتبكر الخروج في ذلك الوقت"[505].

فكما أن "البكم" عي وخروج صوت مبهم فكذا البكاء والبكور خروج شيءٍ ما في غير وضوح".

(3) "تلا":

ورد هذا الأصل اللّغوي في القرآن الكريم في مواضع عدة، ليدل على ما يتعلّق بالنطق والكلام الخاص بأفعال جارحة اللّسان.

---

(501) الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص304، مادة بكم.

(502) زغلول: محمد، **موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف**، ج5/ص219.

(503) الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص304، مادة بكم.

(504) ابن منظور: **لسان العرب**، ج14/ص82، مادة بكم.

(505) المصدر نفسه، ج4/ص76.

قال تعالى: "وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلۡكِ سُلَيۡمَـٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيۡمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُواْ"[506] قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: "واتبعوا كتب السحر والشّعوذة التي كانت تقرؤها على ملك سليمان، أي على عهد ملكه في زمانه، وذلك أن الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون إلى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ويلقونها إلى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرؤونها ويعلمونها الناس"[507].

وذكر ابن منظور في معنى هذه الآية فيما نقله عن عطاء أن "تتلو" تعني "كل تحدّ وتقص وقيل ما تتكلّم به"[508].

وذكر أن "التلاوة" تخص القرآن وقد تعم على كلّ الكلام "وتلوت القرآن تلاوة قرأته، وعم به بعضهم كل كلام، أنشد ثعلب:

فاستمعوا قولاً يلوي النطف يكاد من "يتلى" عليه يجتئف[509] (الرجز)

وقوله عزوجل: "فَٱلتَّـٰلِيَـٰتِ ذِكۡرًا"[510] "فالتاليات" هم الملائكة وغيرهم ممن يتلون كتاب ا "[511].

ويبدو أن اللّغويين مالوا إلى اختصاص "التلاوة" بكتب ا المنزلة واتباع ما جاء فيها، فقد نقل الزبيدي عن الراغب في ذلك قوله: "التلاوة" تختص باتباع كتب ا المنزلة تارة بالقراءة وتارة بالارتسام لما فيه من أمر ونهي أو ترغيب أو ترهيب، وهو أخص من القراءة، فكل "تلاوة" قراءة ولا عكس"[512].

---

[506] سورة البقرة، آية 102.

[507] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص172.

[508] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص104، مادة تلو.

[509] يجتئف: جأفه: أفزعه، واجتأفه: صرعه.

[510] سورة الصافات، آية 3.

[511] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص104، مادة تلو.

[512] الزبيدي: **تاج العروس**، ج10/ص52، مادة تلو.

وإذا عدنا أدراجنا إلى المعاني المؤصلة في المعاجم العربية للمعنى المادي المحسوس لهذا الأصل اللّغوي يأتي من الاتباع أو اتباع ولد الناقة أو غيرها لأمه بعد فطامه. فقد ذكر ابن منظور: "تلوت" عنه خذلته وتركته و"تلوته تلوا" تبعته و"تلا" إذا اتبع وإذا تخلّف... وناقةٌ "متلية" أي يتلوها ولدها أي يتبعها وأنشد سيبويه:

لها بجعيل فالنّميرة منزلٌ ترى الوحوش عوذاتٍ[513] به و"تتاليا" (الطويل)

و"المتالي": الأمهات إذا تلاها الأولاد[514].

وذكر صاحب التاج أيضاً ذلك: "والتلو" ولد النّاقة يفطم فيتلوها وولد الحمار لاتباعه أمه"[515].

وفي اللسان "التوالي" الأعجاز لاتباعها الصدور، والعرب تقول ليس هوادي الخيل "كتواليها"

[513] عوذات: العائذ: الناقة حديثة العهد بالنتاج، والجمع عوذ.

[514] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص103، 104، مادة تلو.

[515] الزبيدي: **تاج العروس**، ج10/ص51، مادة تلو.

فهواديها أعناقها وتواليها مآخرها، وتولي كل شيء آخره"[516].

وفي التاج: "التلية": بقية الشيء عامة كأنه يتتبع حتى لم يبق إلا أقلّه.

والأهل في بلاد الشام وفلسطين يردون هذا المعنى في المثل الشعبي الذي يقول: "التالي للغالي" أي بقية الشيء في مفهومنا، نلاحظ ارتباط الدلالة المحسوسة ارتباطاً واضحاً بالدلالة الخاصة بجارحة اللّسان، ففي الدلالة المحسوسة ولد الناقة يتبعها بعد الفطام، ليتعلّم أمور معاشه. "فالتلاوة" تتبع، ولكنها إذا اختصت بجارحة اللسان تصبح قراءةً من نوعٍ مخصوص فيها اتباع لما جاء في المقروء. إنها قراءة "يتلو" بعضها بعض ليس على عجل ولكن بأناة وروية ليتيح للقارئ فرصة الفهم ومن ثم الخشوع والاتباع.

(4) "جأر":

عددنا هذه اللّفظة من أفعال جارحة اللّسان المتعلّقة بالصوت والكلام، وذلك لإجماع علماء اللّغة في تفسير معنى "الجأر" برفع الصوت بنوع خاص من القول وهو الدعاء. وقد قال الله تعالى:" ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيۡهِ تَجۡـَٔرُونَ"[517] وقوله تعالى: "إِذَا هُمۡ يَجۡـَٔرُونَ"[518].

فقد ذكر ابن منظور في لسانه نقلاً عن ثعلب في معنى "جأر" فقال: "وهو رفع الصوت بالدعاء وعن السدي: "يعني يصيحون" وعن مجاهد: يضرعون"[519].

وذكر المعنى عينه نقلاً عن ثعلب الزبيدي في التاج: "فجأر" الداعي رفع صوته بالدعاء" وفي التنزيل قوله تعالى: "إِذَا هُمۡ يَجۡـَٔرُونَ" [520].

و"جأر يجأر جؤراً" بمعنى رفع صوته مع تضرع واستغاثة[521].

---

[516] الزبيدي: **تاج العروس**، ج10/ص51، مادة تلو.

[517] سورة النحل، آية 53.

[518] سورة المؤمنون، آية 64.

[519] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص112، مادة جأر.

[520] الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص81، مادة جأر.

قال تعالى: "لَا تَجۡـَٔرُواْ ٱلۡيَوۡمَۖ إِنَّكُم مِّنَّا لَا تُنصَرُونَ"[522] ذكر الزمخشري في معنى "الجؤر" في تفسير هذه الآية: "الجؤار" الصراخ باستغاثة، أي يقال لهم لا "تجأروا" اليوم فإن "الجؤار" غير نافع لكم"[523].

ويبدو أن "الجؤار" أصلاً مرتبط برفع الصوت والصياح أولاً ثم ارتبط كما ذكرنا بالدعاء في دلالته في القرآن الكريم، ولذلك لكون الدعاء فيه نوع من الخصوصية الدينية والخشوع والتذلّل تعالى والتضرع له وإظهار الحاجة لرحمته تعالى.

فقد ذكر العلماء أيضاً أن "الجؤار" مثل الخوار فهذا ابن منظور ينقل عن الجوهري، "الجؤار" مثل الخوار. "جأر" الثور والبقرة صاحا"[524] فهو مرتبطٌ بالصوت المرتفع أصلاً بغض النظر عن مصدره سواء أكان من حيوان أو إنسان... وإذا عدنا لدلالات أخرى في معنى جأر مادية ملموسة -سواء عدها العلماء كما سنرى في باب المجاز، أو عددنا أن الأصل اللّغوي لها مادياً محسوساً- انتقل ليدل على الكلام ورفع الصوت بالدعاء-، نجد أن هذا المعنى مرتبط في أفعال الجوارح بالأرض وما فيها. فقد أورد الزمخشري في باب المجاز أن: "جأر" النبات بمعنى طال وارتفع" كما يقال صاحت الشّجرة إذا طالت و"جأرت" الأرض، ارتفع نباتها، وعشب "جأر" غُمر، قال:

عفراء حفَت برمال عفْر وكلّلت بالأقحوان "الجأر" (الرجز)

وغيث "جؤَر" بوزن جعل: غزير يجأر عنه النبات[525].

وعد "جأر" النبات من باب المجاز أيضاً الزبيدي "جأرت" الأرض طال نبتها وارتفع"[526].

---

[521] اللجمي، أديب: **معجم اللغة العربية**، ج1/ص386، مادة جأر.

[522] سورة المؤمنون، آية 65.

[523] الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص189.

[524] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص112، مادة جأر.

[525] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص82، مادة جأر.

[526] الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص81، مادة جأر.

(5) "جدّل":

ورد هذا الأصل اللّغوي في القرآن الكريم في مواضع عدة في أبنيته المختلفة ويأتي من الفعل المزيد "جادل" للدلالة على الفعل الخاص بجارحة اللّسان وقال تعالى: "هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلۡتُمۡ عَنۡهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَمَن يُجَٰدِلُ ٱللَّهَ عَنۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا"[527].

"وجادلتم" هنا كما ذكر الزمخشري بمعنى "خاصمتم" فقد ذكر: "والمعنى هو أنّكم خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا فمن يخاصم عنهم في الآخرة إذا أخذهم ا بعذابه، وكان طعمة سارقاً"[528]، وقال تعالى: "ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ"[529].

ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية معنى ولا "جدال" "أي لا مراء مع الرفقاء والمكارين والخدم"[530].

"والجدل" بالسكون شدة الفتل، و"الجدل" العضو وكل عضو "جدل"[531].

"وجدل" الحبلَ: أحكم فتله فهو مجدول وجديل ومنه الزمام المجدول المحكم فتله من أدم قال امرؤ القيس:

وكشحٍ لطيفٍ "كالجديل" مخصر وساق كأنبوب السقي تذللّ[532] (الطويل)

المكارين في عبارة المفّسر جمع مكارى على وزن المفاعيل جمعاً للمفاعل.

---

(527) سورة النساء، آية 109.

(528) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص551.

(529) سورة البقرة، آية 197.

(530) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص239.

(531) ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص103، مادة جدل.

(532) الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص253. ، مادة جدل. والبيت ورد في **ديوان امرؤ القيس**، ص32.

نستطيع أن نلاحظ العلاقة بين الدلالة المحسوسة لهذا الأصل اللّغوي وبين الدلالة الخاصة بجارحة اللّسان، "فالجدل" هو الكلام أو الحديث بين اثنين، فهو غير الدعاء غير الكلام... الخ.

"والجدول" هو "النهر الصغير" ودِرع "جدلاء" محكمة النسج... قال الحطيئة:

فيه الجياد وفيه كل سابقة "جدلاء" محكمة من نسج سلاّم"[533] (البسيط)

فالحبل المفتول المحكم يرد فيه طرف إلى آخر، و"جديله" الشّعر أيضاً تُرد إحداهما على الأخرى، وفي "الجدول": ضفّة ترد الماء إلى الضفّة الأخرى، وكذلك "الجدال" واحد يقول وآخر يرد عليه. "والجدل" اللّد في الخصومة والقدرة عليها، و"المجادلة": المناظرة والمخاصمة والمراد في قوله صلى ا عليه وسلم: "ما أوتي "الجدل" قوم إلا ضلوا" "الجدل" على الباطل وطلب المغالبة لإظهار الحق، فإن ذلك محمود لقوله عزوجل: "وَجَـٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ"[534][535].

والحبل المفتول والخصلة "المجدولة" والنهر الصغير في كلّ طرفين محكم سيرها ونسجهما كما في "الجدال"، "فالجدال" كما ذكر ابن فارس: "هو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام"[536].

إذن الدلالة المشتركة بين المحسوس والمعنوي، طرفين يرد أحدهما على الآخر.

(6)"حدّث"

ورد هذا الأصل اللّغوي بأبنية مختلفة في آيات القرآن الكريم ترتبط في دلالتها بأفعال جارحة اللسان قال تعالى: "وَأَمَّا بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثۡ"[537].

---

[533] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص106، مادة جدل. والبيت ورد في **ديوان الحطيئة**، ص75.

[534] سورة النحل، آية 125.

[535] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص105، مادة جدل.

[536] ابن فارس: **مقاييس اللّغة**، ج1/ص433، مادة جدل.

[537] سورة الضحى، آية 11.

قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: التحديث" بنعمة ا شكرها وإشاعتها يريد ما ذكر من نعمة الإيواء والهداية والإغناء. وعن مجاهد: بالقرآن "فحدث" أقرئه وأبلغ ما أرسلت به، وفي قراءة علي فخبر"[538].

وورد دلالة الحديث في المعاجم الأصيلة أيضاً مرتبطة بجارحة اللسان فقد ذكر الزبيدي في معنى "الحديث": "والحديث" الجديد من الأشياء فهما مترادفان يأتي على القليل والكثير، و"الحديث" ما يحدث به المحدث وقد حدثه المحدث و"حدث" به"[539].

ومن الدلالات الميسرة التي أوردها اللّجمي في معجم اللّغة العربية بمعنى "الحديث" هو: "كلّ ما اتجه به المرء إلى غيره في مناقشة أو حوار أو استجواب". و"الحديث": الخبر... "هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ"[540] و"الحديث": هو كل قول أو فعل نسب إلى الرسول صلى ا عليه وسلم و"الحديث": الجديد ضد القديم، و"حدث": تكلّم وأخبر، وروى "الحديث" النبوي[541].

ونلاحظ امتداد جذور هذا الأصل اللّغوي للدلالة المادية المحسوسة فقد ذكر ابن منظور في دلالة هذا الأصل: "محادثة" السيف جلاؤه، وأحدث الرجل سيفه جلاه، وفي "حديث" الحسن: "حادثوا هذه القلوب بذكر ا فإنها سريعة الدثور"[542] معناه اجلوها بالمواعظ واغسلوا عنها الدرن، حتى تنفوا عنها الصدأ الذي تراكم عليها من الذنوب وتعاهدوا ذلك كما "يحادث" السيف بالصقال" قال لبيد:

وأصبح يقتري الحومان فرداً كنصل السيف "حودث" بالصقال[543]

(الوافر)

---

[538] الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص757.

[539] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص612، مادة جأر.

[540] سورة النازعات، آية 15.

[541] اللّجمي، أديب: **معجم اللغة العربية**، ج1/ص446، 447، مادة حدث.

[542] ابن منظور: **لسان العرب**، ج2/ص133، مادة حدث.

[543] العامري: **ديوان لبيد بن ربيعة**، ص106.

ونستطيع أن نربط بين الدلالة السابقة وبين ما ذكره ابن فارس في معنى "حدث" إذ يقول: "الحاء والدال والثاء أصلٌ واحد وهو كون الشيء ولم يكن[(544)]، و"الحديث" من هذا لأنه كلام "يحدث" منه الشيء بعد الشيء". وكذلك ما يكون من السيف من صدأ فيزال ثم يبدو ما تحته لماعا فكأنه لم يكن فكان.

نلاحظ ارتباط الدلالة الخاصة بجارحة اللّسان بالدلالة المحسوسة ثم تطور هذه الدلالة إلى ما هو مجرد ومعنوي في نسبة "المحادثة" إلى القلوب.

كما أن المتتبع لحرفي الحاء والدال أو الحاء والتاء متتاليين يستطيع أن يجد القواسم المشتركة لأصل الدلالات في صوت هذين الحرفين المتتابعين، وهي حركة وصوت وتفريق بين شيئين اثنين فالحت كما في اللسان: "فرك الشيء اليابس عن الثوب ونحوه... والحت دون النّحت"[(545)].

والحد: هو الفصل بين الشيئين يختلط أحدهما بالآخر، ولئلا يتعدى أحدهما على الآخر... وحد السكين معروف وحددها شخدها ومسحها بحجر أو مبرد"[(546)].

وكذلك الأمر في حرفي الحاء والدال في (حدث) فهو الكلام الموجه لآخر، "الحديث" كلام بين اثنين، وفي الحديث أيضاً نشر كما ورد قبل قليل في قوله تعالى: "وَأَمَّا بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثۡ"[(547)] وفي فرك الشيء اليابس عن الثوب أيضاً نشر وتفريق باحتكاك شيئين.

(7) "حوَر":

ورد هذا الأصل اللّغوي في القرآن الكريم بدلالات مختلفة أصلتها كتب التفسير ومعاجم اللّغة، إلا أن الدلالة المرتبطة بجارحة اللّسان وردت مزيدة في أبنيتها المختلفة من العقل "حاور".

[(544)] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص36، مادة حدث.

[(545)] ابن منظور: **لسان العرب**، ج2/ص22، مادة حدث.

[(546)] المصدر نفسه، ج3/ص140، 141، مادة حدث.

[(547)] سورة الضحى، آية 11.

قال تعالى: "قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ"[(548)].

قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: "قالت عائشة رضي ا عنها: الحمد الذي سمع سمعه الأصوات، لقد كلّمت المجادلة رسول ا في جانب البيت وأنا عنده لا أسمع، وقد سمع ا لها. وقرئ "تحاورك": أي تراجعك الكلام وتجادلك، أي تسائلك، وهي خولة بنت ثعلبة امرأة أوس بن الصامت أخي عبادة"[(549)].

وذكر أيضاً أن "المحاورة "هي مراجعة الكلام في تفسري قوله تعالى: "وَكَانَ لَهُۥ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَـٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَرًا"[(550)] "يحاوره": يراجعه الكلام من حار يحور إذا رجع"[(551)].

وذكر ابن فارس في المقاييس ثلاث دلالات لهذا الأصل اللّغوي "... هو ثلاثة أصول أحدهما لون، والآخر الرجوع، والثالث أن يدور الشيء دوراً. فالأول شدة بياض العين في شدة سوادها وفيما نقله عن ابن عمرو: ""الحور" أن تسود العين كلّها مثل الظباء والبقر وليس في بني آدم "حور"" وإنما قيل في النساء "حور" عين لأنهن شبهن بالظباء والبقر". ويقال "حورت" الثياب أي بيضتها وقيل لأصحاب عيسى "الحواريون" لأنهم كانوا يحورون الثياب أي يبيضونها، وأما الرجوع: فيقال "حار" إذا رجع قال تعالى: "إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ"[(552)] والعرب تقول: الباطل في "حور" أي رجع ونقص. وكل نقص ورجوع "حور". والأصل الثالث "المحور": الخشبة التي تدور

[(548)] سورة المجادلة، آية 1.

[(549)] الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص472.

[(550)] سورة الكهف، آية 34.

[(551)] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص693.

[(552)] سورة الانشقاق، آية 14.

فيها المحالة، ويقال "حورت" الخبزة تحوير إذا هيأتها وأدرتها لتضعها في المسلّة، ومما شذّ عن الباب "حوار" الناقة ولدها"[553].

وولد الناقة "حوار"؛ لأنه كأنه "حار" أي عاد صغيراً بعدما كانت أمه كبيرة، أو يعود لأنه كالهلال بعد التمام.

نلاحظ الدلالات المحسوسة لهذا الأصل اللّغوي، الذي يرتبط بالدلالة الثانية التي ذكرها ابن فارس بمعنى المراجعة في الكلام، كما تتفق المعاجم العربية على دلالة هذا الأصل، والزمخشري في أساس البلاغة يؤكد هذا المعنى، يقول: "حاورته" راجعته الكلام"، وما "أحار" جوابا أي ما رجع...." ومن المجاز: قلقت "محاوره" أي اضطربت أحواله استعير من حال "محورة "البكرة إذا اتسع الخرق فقلق واضطرب[554].

"والحور" –كما تقدم- الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، "حار" إلى الشيء رجع عنه فذكر ابن منظور: وأصل "الحور" الرجوع إلى النقص، ومنه حديث عبادة يوشك أن يرى الرجل من المسلمين قراء القرآن على لسان محمد صلى ا عليه وسلم فأعاده وابدأه لا يحور فيكم إلا كما يحور صاحب الحمار الميت"[555]. أي لا يرجع فيكم بخير" ولا ينتفع بما حفظه من القرآن كما لا ينتفع بالحمار الميت صاحبه. وفي حديث سطيح "فلم يحر جواباً" أي لم يرجع ولم يرد. وهم يتحاورون أي يتراجعون الكلام"[556].

و"المحاورة": مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة وقد "حاوره" و"المحورة": من المحاورة مصدر كالمشورة من المشاورة، وأنشد:

لحاجةٍ ذي بث و"محورةٍ" له   كفى رجعها من قصة المتكلمِ (الطويل)

وما جاءتني عنه "محوره" أي ما رجع إلى عنه خبر.

---

[553] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص115، 116، 117، مادة حور.

[554] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص96، مادة حور.

[555] وينستك/ أ.ى. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث**، ج1/ص526. مادة حور.

[556] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص218، 219، مادة حور.

و"استحار" الدار "استنطقها من "الحوار" الذي هو الرجوع" هذا ما نقله عن ابن الأعرابي"[557].

(8) "خطب":

"خطب" أصلٌ لغوي متعلق بجارحة اللّسان كما ورد في المعاجم الأصلية وفي القرآن الكريم والخطاب أو المخاطبة هي الكلام بين اثنين.

وفي اللّسان: "الخطاب" والمخاطبة: مراجعة الكلام.... واسم الكلام الخُطبة"[558].

ورد ابن فارس هذا الأصل اللّغوي إلى أصلين إذ يقول: "الخاء والطاء والباء أصلان: أحدهما الكلام بين اثنين، يقال "خاطبه يخاطبه خطاباً والخُطبة" من ذلك. وفي النكاح الطلب أن يزوج. و"الخُطبة" الكلام المخطوب به، و"الخَطْب" الأمر يقع؛ سمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة أما الأصلُ الآخر فاختلاف لونين"[559].

ونلاحظ ارتباط الدلالة الخاصة بفعل جارحة اللّسان وهو الكلام بالدلالة المادية الملموسة الأخرى كما سنرى.

وقد ورد "الخطاب" في القرآن الكريم على لسان البشر يخاطبون اللّه تارة، ويتخاطبون بينهم تارة أخرى. قال تعالى: "وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ"[560].

ذكر الزمخشري في الكشاف معنى "لا تخاطبني" في الآية السابقة أي "لا تدعني في شأن قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك"[561].

---

[557] المصدر نفسه، ج2/ص117، مادة حور.

[558] المصدر نفسه، ج1/ص361، مادة حور.

[559] ابن فارس: مقاييس اللغة، ج2/ص198، مادة حور.

[560] سورة هود، آية 37.

[561] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص377.

و"خطاب" ا يكون على الأغلب دعاء؛ لأنّه من العبد إلى الخالق أي من الأدنى إلى الأعلى.

وذكر الزبيدي في التاج أن "الخُطبة" بالضم لون كدرة، أو يضرب إلى الكدرة (مشرب حمرة في صفرة) كلون الحنطة قبل أن تيبس وكلون بعض حمر الوحش... وقيل الأخطب الأخضر يخالطه سواد والأخطب (الشقراق) بالفارسية (كاسكنيه) كذا في حاشية بعض نسخ الصحاح أو (الصرد)؛ لأن فيهما سواداً أو بياضاً وينشد:

ولا انثي، من طيرة، عن مريرة، إذا الأخطب الداعي على الدوح صرصرا[562]

(الطويل)

وهكذا نجد أن "خطب" أصلٌ لغوي تتعاقب عليه الدلالة المادية المحسوسة كما رأينا في تداخل الألوان، ثم الدلالة المتعلّقة بجارحة اللسان والدلالات المجردة المجازية الأخرى كما ذكر الزمخشري في أمثلة المجاز: "ومن المجاز فلان "يخطب" عمل كذا يطلبه"[563].

إذن، يرتبط المعنى المحسوس بالمعنى المجرد، فالأصلُ في الدلالة المحسوسة تداخل لونين أخضر وأسود أو غير ذلك، وكذلك الخطاب، هو كلام ولكنه كلام بين اثنين على وجه التخصيص. هذا المعنى الحسي الذي يبدأ بالألوان المتداخلة، ينتقل فيما بعد إلى الدلالة المعروفة لنا، الخاصة بجارحة اللسان، وهي "الخطاب" بمعنى الكلام بين اثنين.

"فالخطاب" لا يكون إلا بين اثنين أو واحد تقابله جماعة كما في "الخطبة"، فهو حديث موجه إلى آخر. ويختلف عن القول مثلاً الذي قد ينطق به الإنسان منفرداً دون أن يقصد فيه توجيه "الخطاب" مباشرة إلى آخرين أمامه.

(9) "دعوَ":

---

[562] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص238، مادة خطب. صرصرا: صاح بصوت شديد متقطع.

[563] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص203، مادة خطب.

"دعو" أصل لغوي ارتبط في القرآن الكريم بأكثر من دلالة، ولكن الدلالة الأكثر بروزاً في أذهاننا ترتبط بالتقّرب ومناجاة الله تعالى مناجاة ترتبط بجارحة اللّسان قال تعالى: "ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعًا وَخُفۡيَةً"[564] فقد ذكر الزبيدي في تاجه في معنى "الدعاء" في هذه الآية: الرغبة إلى الله تعالى فيما عنده من الخير والابتهال إليه بالسؤال"[565].

وقال تعالى: "وَأَعۡتَزِلُكُمۡ وَمَا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ"[566] أورد صاحب الكشاف في معنى "الدعاء" في تفسير هذه الآية قوله: "أراد" بالدعاء العبادة؛ لأنه من وسائطها ومنه قوله صلى الله عليه وسلم[567]: "الدعاء" هو العبادة"[568].

وذكر في معنى "الدعاء" في قوله تعالى: "وَإِذَا مَسَّ ٱلۡإِنسَٰنَ ضُرّٞ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيۡهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعۡمَةٗ مِّنۡهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدۡعُوٓاْ إِلَيۡهِ مِن قَبۡلُ"[569] .... ما كان "يدعو" إليه: نسي ربه الذي كان يتضرع ويبتهل إليه"[570].

وعند البحث في دلالة هذا اللفظ نجد أنه يرتبط أشد الارتباط بجارحة اللّسان من كلام ومناداة وصياح. فابن منظور يورد في معنى "دعو" "دعا الرجل دعواً ودعاء" ناداه، والاسم الدعوة، و"دعوت" فلاناً صحت به واستدعيته"[571].

وذكر ابن فارس في معنى هذا الأصل اللغوي: "هو أصلٌ واحد وهو أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك"[572].

---

[564] سورة الأعراف، آية 55.

[565] الزبيدي: **تاج العروس**، ج10/ص126، مادة دعو.

[566] سورة مريم، آية 48.

[567] الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص20.

[568] وينستك. أ.ى، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج2/ص32.

[569] سورة الزمر، آية 8.

[570] الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص112.

[571] ابن منظور: **لسان العرب**، ج14/ص258، مادة دعو.

[572] ابن فارس: **مقاييس اللّغة**، ج2/ص279.

"والدعاء" القول كما ذكر ابن اسحق فيما نقله عنه ابن منظور في اللّسان: قال تعالى: "يَدۡعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقۡرَبُ مِن نَّفۡعِهِۦۚ"[573] و"يدعو" منزلة يقول ولمن مرفوع بالابتداء ومعناه لمن ضره أقرب من نفعه. وكذلك قول عنترة:

"يدعون" عنتر والرماح كأنها   أشطان بئر في لبان أدهم[574]   (الكامل)

معناه يقولون يا عنتر فدلت "تدعون" عليها[575].

وإذا تتبعنا دلالات هذا الأصل اللّغوي نجد له في ثنايا المعاجم الأصيلة ما يدلّ على المعنى المادي المحسوس، إذ يطلق على ما يترك في ضرع النّاقة من حليب ليسمو ما بعده. فذكر الزبيدي في تاج العروس فيما نقله عن الصحاح في معنى "دعو" "ما يترك في الضرع ليدعو ما بعده ومنه الحديث أن رسول ا أمر ضرار بن الأزور أن يحلب ناقة وقال له: "دع داعي اللّبن لا تجهده"[576]، أي إبق في الضرع قليلاً من اللّبن ولا تستوعبه كلّه فإن الذي تبقيه منه يدعو ما وراءه من اللّبن فينزله إذا استعصى كلّ ما في الضرع أبطأ دره على حالبه"[577]. وفيما ذكره أيضاً من الدلالات الأخرى لأبنية هذا الأصل الداعية "صريخ الخيل في حروبه لدعائه من يستصرخه"[578].

وهذا ما ذكره صاحب أساس البلاغة الزمخشري قال في معنى: "دع" داعي اللّبن: ما يترك في الضرع ليدعو ما بعده"[579].

ومن الدلالات الأخرى لهذا الأصل اللّغوي ما ذكره ابن منظور في اللّسان[580]: "دعا" الميت" ندبه كأنه ناداه"، و"ادعيت" الشيء: دعمته لي حقاً كان أو باطلاً، وقوله تعالى في سورة

---

[573] سورة الحج، آية 13.

[574] عنترة، عنترة بن شداد: **شرح ديوان عنترة**، ص29.

[575] ابن منظور: **لسان العرب**، ج14/ص258.

[576] وينستك. أ.ى، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج2/ص131.

[577] الزبيدي: **تاج العروس**، ج10/ص127.

[578] المصدر نفسه، ج10/ص127.

[579] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص232.

[580] ابن منظور: **لسان العرب**، ج14/ص259-261، مادة دعو.

الملك: "وَقِيلَ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تَدَّعُونَ"[581] تأويله هذا الذي من أجله كنتم "تدعون" الباطل والأكاذيب. كما نقل عن ابن شميل أن "الدعوة" بالفتح في الطعام والدعوة بالكسر في النّسب".

وساق ابن منظور بيتاً للنابغة يجعل فيه صوت القطا دعاء:

"تدعو" قطاً، وبه تدعى إذا نسبتْ   يا صدقها حين تَدعوها فتنسب[582]

(البسيط)

(10) "ذوق":

هذا الأصل اللّغوي يتعلق بحاسة "الذّوق" التي جعلها العلماء والفلاسفة إحدى الحواس الخمسة التي يمتلكها الإنسان، وسمى هذا الفعل باسم الحاسة لأهميته ولتعبيره عن المعنى الخاص بجارحة اللّسان، وعن المعاني المجازية الأخرى التي وردت في القرآن الكريم.

وذكر ابن منظور في اللّسان أن "المذاق": طعم الشيء، و"الذّواق" هو المأكول والمشروب[583]، والزمخشري في تفسير قوله تعالى:"فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا"[584]. فدلاهما: نزلهما إلى الأكل من الشجرة، بغرور: بما غرهما من الغنم با . وعن قتادة وإنما يخدع المؤمن با ، وعن ابن عمر رضي ا عنهما أنه إذا كان رأى من عبده طاعة وحسن صلاة أعتقه، فكان عبيده يفعلون ذلك طلباً للعتق، فقيل له: إنهم يخدعونك، فقال من خدعنا با انخدعنا له، "فلما ذاقا" الشجرة: وجدا طعمها آخذين في الأكل منها. وقيل الشجرة هي السنيلة، وقيل هي شجرة الكرم"[585].

---

(581) سورة الملك، آية 27.

(582) النابغة الذبياني: **ديوان النابغة الذبياني**، ص24.

(583) ابن منظور: **لسان العرب**، ج10/ص11، مادة ذوق.

(584) سورة الأعراف، آية 22.

(585) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص192.

وهذا ما اتفقت عليه معاجم اللغة من تعلق هذا الأصل بباب التطّعم، فقد ذكر ابن فارس أن "ذوق" "أصلٌ واحد وهو اختبار الشيء من جهة تطعم"[586].

وصاحب تاج العروس: "ذاقه ذوقه": اختبر طعمه وأصلُه فيما يقل تناوله فإن ما يكثر منه ذلك يقال له الأكل"[587].

ومن المعاني المادية المحسوسة لهذا الأصل اللغوي هو "ذوق" القوس لاختبار شدته وقوته واتفقت المعاجم العربية على ذلك وأوردت بيت الشماخ شاهداً على هذه الدلالة في أساس البلاغة، وتاج العروس ولسان العرب ومقاييس اللغة، أورد ابن فارس: "يقال "ذاق" القوس إذا نظر ما مقدار إعطائها وكيف قوتها" قال الشماخ في ديوانه:

"فذاق" فأعطته من اللين جانباً لها ولها أن يغرق السهم حاجزاً[588]

(الطويل)

فالأصلُ المادي المحسوس اختبار قوة القوس، ينقل ليتعلّق بجارحة اللسان وهو اختبار طعم الأشياء... ثم ينتقل في دلالاته المجازية إلى جوارح أخرى وقد ذكرنا أن الأفعال تتبادل مواقعها في الجوارح والحواس المختلفة "فالذوق" مباشرة الحاسة الظاهرة أو الباطنة ولا يختص ذلك بحاسة الفم في لغة القرآن ولا في لغة العرب... وفي الحديث "ذاق" طعم الإيمان كما يذوق الفم طعم الطعام والشراب"[589].

وذكر ابن منظور: "الذوق" يكون بالفم وغير الفم... وقوله تعالى: "فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا"[590]

---

[586] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص364، مادة ذوق.

[587] الزبيدي: **تاج العروس**، ج6/ص353، مادة ذوق.

[588] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص364، مادة ذوق. وورد في ديوان الشماخ بن ضرار، ص36.

[589] الزبيدي: **تاج العروس**، ج6/ص353، مادة ذوق.

[590] سورة الطلاق، آية 9.

أي خبرت وذاق العذاب والمكروه ونحوه، وهذا من المجاز أن يستعمل "الذوق" وهو ما يتعلّق بالأجسام في المعاني كقوله تعالى: "ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ"(591)، وقوله: "فَذَاقُواْ وَبَالَ أَمۡرِهِمۡ"(592)(593).

وذكر "الذوق" في القرآن الكريم للعذاب، كما ذكر للرحمة أيضاً، والموت إلى غير ذلك من الدلالات المجازية، وإن كثر استعماله في العذاب كما أورد الزبيدي: "واختير لفظ "الذوق" في القرآن للعذاب وكثر استعماله في العذاب وقد جاء في الرحمة، نحو قوله تعالى: "وَلَئِنۡ أَذَقۡنَٰهُ رَحۡمَةً مِّنَّا"(594)(595).

وأورد الزمخشري في الأساس في استخدامات هذه اللّغة المجازية كقوله: "ذقت فلاناً، و"ذقت" ما عنده، وهو حسن "الذوق" للشّعر إذا كان مطبوعاً عليه"(596).

(11) "سأل":

أصل لغوي ثلاثي ورد في القرآن الكريم بهذا الأصل، وبأبنية أخرى، وتعلّقت دلالات هذا الفعل بجارحة اللّسان وبجوارح أخرى، كما أصبح مألوفاً لدينا أن بعض ألفاظ الجوارح الواردة في القرآن الكريم خاصة، أو كتب اللّغة ودواوين العرب عامة، تتبادل في دلالاتها بين جارحة وأخرى أو أكثر من ذلك أو أقل، ولا غرابة في ذلك على لغةٍ مرنة قوية يزيدها استخدام اللفظة مجازاً، وضوحاً ودلالة، كما أن استخدامها في أصلها قد يدل على معنى مألوف، أو معنى بعيد عن أذهاننا؛ لثبات المعنى الآخر لهذه اللفظة في عقولنا، وشيوعه في دلالته المجازية قال تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ

---

(591) سورة الدخان، آية 49.

(592) سورة التغابن، آية 5.

(593) ابن منظور: **لسان العرب**، ج10/ص112، مادة ذوق.

(594) سورة فصلت، آية 50.

(595) الزبيدي: **تاج العروس**، ج6/ص353، مادة ذوق.

(596) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص260، مادة ذوق.

ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ"[597].

ذكر الزمخشري في كشافه معنى "تساءلون به": "أي تتساءلون به، أي يسأل بعضكم بعضاً با وبالرحم فيقول: با بالرحم أفعل كذا على سبيل الاستعطاف، وأناشدك ا والرحم، و"تسألون" غيركم با والرحم فقيل تفاعلون" موضع تفعلون للجمع كقولك رأينا الهلال وتراءيناه"[598].

إذن "ساءل" ناشد وطالب واسترحم.... ويكون ذلك باللّسان عادة".

وقد ذكر ابن منظور في لسان العرب في معنى "تساءلون" في الآية الكريمة السابقة أي: "تطلبون حقوقكم"[599].

وأورد الزمخشري في أساس البلاغة أن السؤال يكون للحاجة والطلب فقال: "سألته" حاجة، وأصبت منه "سؤلي" أي طلبتي[600].

وقد يكون "السؤال" بمعنى طلب الخبر فقد نقل ابن منظور عن ابن بري في معنى "سألته" عن الشيء بمعنى: "استخبرته". وذكر ابن منظور تفسير "سؤالك" في قوله تعالى: "قَدۡ أُوتِيتَ سُؤۡلَكَ يَٰمُوسَىٰ"[601]؛ أي أعطيت أمنيتك يا موسى التي "سألتها" قرئ بالهمز وغير الهمز"[602].

إذن "سؤال" ا الحاجة قد يكون بالقلب يعبر عنها اللّسان عادة، فموسى له أمنية "سألها" ا بلسانه فاستجاب سبحانه وتعالى له.

---

[597] سورة النساء، آية 1.

[598] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص452.

[599] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص318، مادة سأل.

[600] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص318، مادة سأل.

[601] سورة طه، آية 36.

[602] ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ص318، مادة سأل.

ومما هو شائع ومعروف، أن "السؤال" يكون باليد إذا كان الإنسان محتاجاً، فإذا حضر من يمد يده إلينا بطريقة خاصة قلنا إنه "سائل"، إنّه يطلب حاجته ويعبر عنها بجارحة اليد دون اللّسان أو بكلتيهما. وقد أشار إلى ذلك الزبيدي في تاج العروس عندما عالج هذا الأصل اللّغوي ".... قال وللراغب في مفرداته تحقيق حسن قال: "السؤال" استدعاء معرفة وما يؤدي إلى المعرفة، واستدعاء مال أو ما يؤدي إلى مال، فاستدعاء المعرفة جوابه على اللسان، واليد خليفة له بالكتابة والإشارة، واستدعاء المال جوابه على اليد واللسان... و"السؤال" للمعرفة قد يكون للاستعلام تارة أو التبكيت تارة كقوله تعالى: "وَإِذَا ٱلۡمَوۡءُۥدَةُ سُئِلَتۡ"[603].

ولم يورد ابن فارس في هذا الأصل اللغوي إلا أنه: "أصل واحد، ورجل "سؤلة" كثير "السؤال""[604].

"فالسؤال" لفظ من ألفاظ جارحة اللسان، وقد انتقلت دلالته من المعنى المحسوس بمعنى الطلب باليد إلى "السؤال" على اللسان أو حتى بالقلب دون اللّسان.

(12) "طعم":

أصلٌ لغوي آخر من ألفاظ أفعال اللّسان ورد في آيات القرآن الكريم يقترب في معناه من لفظ آخر وذكرناه، وهو ذوق، إلا أن دقّة هذه اللغة وشفافيتها تجعلها غنية بالمفردات التي تعبر عن معانٍ ودلالات يدقّ الفرق بين دلالة لفظة وأخرى. فكيف بمعجم القرآن العظيم المعجز بكلماته وآياته.

وقد اتفق علماء اللغة على أن الطعام من "طِعم" يطلق على كل ما يؤكل ويذاق حتى ذواق الماء. قال تعالى: "وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ"[605] وقد ذكر ابن فارس في "طعم": "أصل مطّرد مقاس في تذوق الشيء، والطعام هو المأكول، وكان بعض أهل اللغة يقول الطعام البر خاصة، ثم يحمل على باب الطعام استعارة ما ليس بباب التذوق فيقال: "استطعمني فلان إذا أرادك أن تحدثّه".

---

[603] الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص365، مادة سأل.

[604] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج3/ص124، مادة سأل.

[605] سورة البقرة، آية 249.

و"الإطعام" في كل ما "يطعم" حتى الماء، قال تعالى: "وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ". وقال ذو الرمة:

وفي الشمال من الشريان "مطْعمةٌ" كبداء عسجها[606] عطف وتقويم[607] (البسيط)

فإنه يروى بفتح العين مطعمة أنها قوس مرزوقة ويروى مطعِمة فمن رواها كذا أراد أنّها تطعم صاحبها الصيد. و"التطّعم": التذوق"[608].

إذن أورد ابن فارس معاني حقيقية ومجازية لهذا الأصل في سياقات مختلفة منها ما يتعلق بجارحة اللسان، وهو الذوق والأكل. كما ذكر صاحب أساس البلاغة "طعمت" الشيء أكلته وذقته"[609].

وذكر صاحب التاج أن "طَعِم" الشيء بالفتح حلاوته ومرارته وما بينهما وذلك في الطّعام والشراب والجمع "طعوم"، ونقل عن الجوهري أن "الطّعم" بالفتح ما يؤديه الذوق وذكر قوله تعالى: "فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ"[610]، قال الجوهري أي من لم يذقه"[611].

وما ذكره ابن منظور أيضاً عن الليث "أن "طعم" كل شيء ذوقه وجعل ذواق الماء طعماً ومنها أنهم لا يأخذون منه إلا غرفة وكان منها ريهم وري دوابهم". وذكر أيضاً أن "الطعم": الأكلُ بالثنايا"[612].

ويذكر هذا الأصل اللّغوي للدلالة على معنى آخر محسوس يتعلّق بالثمار والأرض، حيث جعل الزبيدي في تاج العروس ذلك في باب المجاز "ومن المجاز "أطعم" النخل إذا أدرك

---

(606) عسجها، العسج: خشبة القوس.

(607) ذو الرمة: غيلان، **ديوان شعر ذي الرّمة**، ص587.

(608) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص503، مادة ذوق.

(609) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج3/ص410، مادة ذوق.

(610) سورة البقرة، آية 249، مادة ذوق.

(611) الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص378، مادة ذوق.

(612) ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص365-366، مادة ذوق.

ثمرها"[613]. وذكر ابن منظور في اللّسان هذا المعنى: "أطعمت" الشجرة أدركت ثمرها يعني أخذت طعماً"[614].

(13) " قرأ":

قرأ هذا الأصل اللّغوي العظيم، الذي يتبادر مفهومه ودلالته إلى أذهاننا مرتبطاً بجارحة اللسان مباشرة، نجد أن دلالاته متجذّرة وأصوله عميقة ضاربة في هذه اللّغة الشريفة، لغة القرآن الكريم. اللّغة التي بعث بها محمد صلى ا عليه وسلم، وبها نزلت أول آية: "ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ"[615]. اقرأ بمعنى قلْ.

ذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية: "اقرأ باسم ربك" أي: "اقرأ" مفتتحاً باسم ربك قل باسم ا ثم "اقرأ""[616].

وقد أجمع علماء اللّغة في توضيحهم لدلالة هذا الأصل اللغوي على امتداد هذه الدلالة من المعاني المحسوسة إلى الدلالة المعروفة لدينا المتعلّقة بنوع خاص من القول والحديث. فمن معنى الجمع والضم تنطلق دلالته، ذكر ابن فارس في معنى "قرأ": "...أصل واحد يدل على جمع واجتماع، من ذلك سميت القرية لاجتماع الناس فيها، ويقولون "قريت" الماء في المقراة جمعته"[617].

ويطلق "قرأ" على الناقة التي لم تحمل أي لم تجمع في بطنها ولد، فقد أشار ابن منظور في لسانه إلى ذلك: "ملأت الشيء "قرآناً"، جمعته وضممت بعضه إلى بعض: ومنه قولهم ما "قرأت" هذه الناقة قط. أي لم يضم رحمها على ولد، وأنشد: هجان اللون "تقرأ" جنيناً. ومنه جاءت "قراءة" القرآن أي لفظت به مجموعاً أي ألقيته[618].

---

[613] الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص188، مادة ذوق.
[614] ابن منظور**: لسان العرب**، ج19/ص367، مادة ذوق.
[615] سورة العلق، آية 1.
[616] الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص766.
[617] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص78، مادة قرأ.
[618] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص128، 130، مادة قرأ.

وهذا ما ذكره أيضاً صاحب مقاييس اللغة: "…. إذا همز هذا الباب كان هو والأول سواء يقولون ما "قرأت" هذه الناقة سلى، كأنه يراد ما حملت قط. قالوا: ومنه "القرآن" سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك"[619].

وذكر صاحب أساس البلاغة في هذا المعنى: "وما "قرأت" هذه الناقة سلاً قط: ما ضمت أي ما حملت ولداً"[620].

وفيما نقله أيضاً ابن منظور عن ابن اسحق أن "القرء" في اللغة الجمع وأن قولهم قريت الماء في الحوض، فهو جمعتُ و"قرأت" القرآن لفظت به مجموعاً، والقرد "مقرئ" يجمع ما يأكل في فيه. فإنما "القرا"ء اجتماع الدم في الرحم، ويكون ذلك في الطّهر"، وفيما نقله عن أبي عبيد في معنى "القُرء": يصلح للحيض والطهر وهو من الأضداد[621].

وهناك دلالات أخرى تفرعت عن هذا الأصل ذكرها علماء اللغة في معاجمهم، أن "القراءة" تطلق على الصلاة وعلى الناسك العابد، فقد ذكر صاحب أساس البلاغة: "... فلان "قارئ" و"قراء": ناسك وعابد" قال جرير:

يا أيها "القارئ" المرخي عمامته   هذا زمانك إني قد مضى زمني[622]

(البسيط)

وأورد ابن منظور إضافة إلى ما سبق "أن "القرء": الوقت ويقال للحمى "قرء"، وللغائب "قرء" وللبعيد "قرء""[623].

---

[619] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص79، مادة قرأ.

[620] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص651، مادة قرأ.

[621] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص129، مادة قرأ.

[622] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص651، مادة قرأ. ووردت رواية البيت في **ديوان جرير**، ص298:

يا أيها الرجل المرخى عمامته   هذا زمانك إني قد مضى زمني

[623] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص131، مادة قرأ.

"فالقراءة" هي نوع مخصوص من القول، يجمع فيه الكلام جمعاً و"يقرأ" بعد جمعه متتالياً كما أن "القرء" هو جمع الناقة في بطنها ولد، أو جمع الماء في الحوض، فما يجمع الدلالة المحسوسة بالدلالة الخاصة بجارحة اللسان هو ضم الشيء والقول -على حد سواء- إلى بعضه البعض.

(14) "قول":

أصل لغوي كثير الورود على ألسنتنا، ورد في القرآن الكريم في مواضع كثيرة في القرآن الكريم كما ورد على ألسنة أنبيائه، وهو فعلٌ لا شك لدينا أنّه يتعلّق بجارحة اللّسان ليدلّ على معنى النطق والكلام في باب من أبوابه. فقد ذكر ابن منظور في اللسان لبيان الدلالة اللّغوية لهذا الفعل "القول" الكلام على الترتيب وهو كل لفظ "قال" به اللسان كان تاماً أو ناقصاً"[(624)] و"قول" أصل صحيح واحد عند ابن فارس "بمعنى كلمة وهو "القول" من النطق. يقال "قال" قولاً و"المقول" اللّسان ورجل "قوله" و"قوال" الكثير "القول""[(625)].

وكما تعودنا على بعض أفعال الجوارح التي تستخدم لجارحة أو أكثر وتتبادل فيما بينها المواقع والدلالات -سواء أكان ذلك في باب المجاز أم في الأصل- فإننا نرى أن العرب استخدمت هذا الأصل لغير جارحة اللّسان، كما استخدمته لأصوات غير صوت الإنسان. فقد أورد ابن منظور شاهداً على لسان أبي النّجم ويستخدم فيه "القول" للطير "قال أبو النجم:

"قالت" له الطير تقدم راشداً   إنك لا ترجع إلا حامدا   (الرجز)

كما ذكر: "فأما قوله "قالت" له العينان سمعاً وطاعة فإنه وإن لم يكن لهما صوت فإن الحال آذنت بأن لو كان لهما جارحة نطق "لقالتا" سمعاً وطاعة، ونقل عن ابن جني أنه قال: "وقد حرر هذا الموضع عنترة بقوله:

---

(624) المصدر نفسه، ج11/ ص572، مادة قرأ.

(625) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص142، مادة قول.

لو كان يدري ما المحاورة اشتكى أو كان يدري ما الكلام مكلّمي[626]

(الكامل)

وأورد الزمخشري في أساس البلاغة استخدامات هذا الأصل لجوارح أخرى في باب المجاز فذكر: "قال" بيده أهوى بها، وبرأسه أمال، "قال" الحائط فسقط مال"[627]، ومما نضيفه في باب المجاز هنا ما ذكره صاحب التاج في دلالة هذا الأصل اللغوي فيما نقله عن ابن الأنباري وابن الأثير: "وقال ابن الأنباري اللغوي ("قال" يجيء بمعنى تكلم وضرب وغلب ومات ومال واستراح وأقبل) وهكذا نقله ابن الأثير وكل ذلك يدل على الاتساع والمجاز... ويعبر بها عن التهيؤ للأفعال والاستعداد لها يقال "قال" فأكل و"قال" فضرب و"قال" فتكلّم... "كقال" بيده أخذ، وبرجله مشى أو ضرب، وبرأسه أشار وبالماء على يده صبه، وبثوبه رفعه"[628].

وهذه معان مادية ملموسة محسوسة تختص بجوارح الإنسان، إلا أن هذه اللفظة التي تدل على النطق والكلام تنتقل في دلالاتها المجازية لتدل على المعنى العقلي والمجرد فيما أوردته المعاجم العربية، وعندما نقول هذا "قول" فلان في قضية ما نعني آراؤه ومعتقداته وأفكاره، في تلك المسألة. وعد ابن منظور ذلك من المجاز "وأما تجوزهم في تسمية الاعتقادات والآراء "أقوالاً" فلأن الاعتقاد يخفى فلا يعرف إلا "بالقول""[629].

وذكر الزبيدي في التاج نقلاً عن الحراني: "القولُ" أبداً صور التكلّم نظماً بمنزلة ائتلاف الصور المحسوسة جمعاً "فالقول" مشهود القلب بواسطة الأذن كما أن المحسوس مشهود القلب بواسطة العين وغيرها".

لقد صور "القول" وعبر عنه بطريقة مقربة للدلالة التي نعرفها أيما تقريب، مفسرة إياها بهذا التصوير الجميل.

---

(626) ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ص575، مادة قول. وورد البيت في **ديوان عنترة**، ص165.

(627) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص30، مادة قول.

(628) الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص91، مادة قول.

(629) ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ ص174، مادة قول.

ونقل صاحب التاج عن الراغب ما يدلنا على انتقال المعنى المحسوس إلى المعنى العقلي المجرد في هذا الأصل "وقال الراغب "القول" يستعمل على أوجه أظهرها أن يكون للمركب من الحروف المنطوق بها مفرداً كان أو جملة والثاني يقال للمتصور في النفس قبل التلفظ "قول" فيقال في نفسي "قول" لم أظهره، والثالث لاعتقاد، نحو فلان "يقول" الشافعي..."[(630)].

"فالقول" هو نظم الكلام وترتيبه ليرد على اللّسان، ثم تنتقل دلالة "القول" لتدل على المعنى العقلي المجرد كما ذكرنا قبل قليل لتكون بمعنى الاعتقاد والإيمان.

(15) "كذب":

ورد هذا الأصل اللغوي في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، وهناك ألفاظ تتعلّق بجارحة معينة تكون أبرز آلاتها هذه الجارحة أو تلك، وإن كانت ليست مرتبطة بهذه الجارحة ارتباطاً مباشراً. "فالكذب" فعلٌ مذموم مستقبح في كلّ زمان ومكان، ويكون بصورٍ مختلفة، أبرزها صوره في القول والكلام المتعلق بجارحة اللسان، قال تعالى: "فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ"[(631)].

ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية أن: المراد "بكذبهم" قولهم آمنّا با واليوم الآخر وفيه رمز إلى قبح "الكذب" وسماجته، وتخييل أن العذاب لاحق بهم من أجل "كذبهم" ونحوه قوله تعالى: "مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟"[(632)].

و"الكذب": الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به وهو قبح كلّه... عن أبي بكر: (إياكم و"الكذب" فإنه يجانب للإيمان)[(633)]. وقرئ "يكذّبون" من "كذّبه" الذي هو نقيض صدقه؛ أو من

[(630)] الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص89، مادة قول.

[(631)] سورة البقرة، آية 10.

[(632)] سورة نوح، آية 25.

[(633)] وينستك. أ.ى. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ج5/ص556.

"كذّب" الذي هو مبالغة في "كذب"، أو بمعنى الكثرة كقولهم كذب الوحشي إذا جرى شوطاً ثم وقف لينظر وراءه؛ لأن المنافق متوقف متردد في أمره"[634].

"فالكذب" نقيض الصدق وخلافه، وذكر ابن فارس في تعريفه: "وتلخيصه أنه لا يبلغ لنهاية الكلام في الصدق"[635].

وفي اللسان: "الكذب" نقيض الصدق وكذب الرجل أخبر "بالكذب" وقوله تعالى: "حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ"[636] قراءة أهل المدينة وهي قراءة عائشة، روي عن عائشة أنها قالت: استيأس الرسلُ ممن "كذبهم" قومهم أن يصدقوهم"[637].

وإذا تتبعنا المعاني المحسوسة لهذه اللفظة في ثنايا المعاجم العربية نجد أنها دلالات ترتبط بالمعنى الخاص بالجارحة. فذكر ابن فارس: "زعموا أنه يقال "كذب" لبن الناقة أي ذهب[638] كما ذكر ذلك المعنى الزمخشري في الأساس "كذب" لبن الناقة ذهب و"كذب" عنا الحر: انكسر، وجرى الوحشي ثم "كذّب" أي وقف، و"كذّب" السير إذا لم يجد، و"كذَب" القوم السرى، إذا لم يقدروا عليه.

قال الأعشى:

جماليةٌ تغتلى بالرداف إذا "كذّب" الآثمات الهجير[639]

(الطويل)

---

[634] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص69.

[635] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص324، مادة كذب.

[636] سورة يوسف، آية 110.

[637] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص705، مادة كذب.

[638] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص324، مادة كذب.

[639] الأعشى: **ديوان الأعشى**، ص109. جمالية: الجمالي من الإبل والناس: الضخم الأعضاء التام الخلق. الهجير: منتصف النهار في القيظ خاصة. وورد البيت في **اللّسان**، ج1/ص718، مادة كذب.

ويجمع هذه المعاني المذكورة بالمعنى الخاص بجارحة اللسان –وهو الإخبار "بالكذب"- قواسم مشتركة في مفهوم الابتعاد والمجانبة والمخالفة.

ويستخدم هذا الأصل في أبنيته المختلفة في باب المجاز لجوامع أخرى حيث قال الأخطل:

"كذبتك" عينك أم رأيت بواسطٍ   غَلَس الظّلام من الرباب خيالا[640]

(الكامل)

و"كذبتك" غيك: أرتك مالا حقيقة له[641].

وردت هذه اللفظة لدلالات أخرى –يجدر بنا أن نذكر أهمها- حيث تأتي "كذب" بمعنى وجب وقد ذكر ابن فارس ذلك مستشهداً بحديثٍ للنبي صلى ا عليه وسلم: "كذب" عليكم الحج" أي وجب وينشدون في ذلك شعراً:

"كذبت" عليكم أو عدوني علّلوا   لي الأرض والأقوام قروان موطنا[642]

(الطويل)

وتأتي أيضاً بمعنى ما لبث وما أبطأ كما ورد في المعاجم المختلفة.

وتأتي بمعنى رد كما أورد صاحب اللسان في معنى "كاذبة" في قوله تعالى: "لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ"[643] أي رد "فالكاذبة" هنا مصدر[644]، وينتقل هذا الأصل في دلالته من المعنى الخاص بجارحة اللسان إلى المعنى العقلي والمعنوي ويعد ذلك في باب المجاز. قال صاحب اللسان في معنى قوله تعالى: "مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ"[645] أي قد صدقه فؤاده"[646].

---

[640] الأخطل: **شعر الأخطل**، ج1/ص105.

[641] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص705، مادة كذب.

[642] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص384، مادة كذب.

[643] سورة الواقعة، آية 2.

[644] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص706، مادة كذب.

[645] سورة النجم، آية 11.

[646] ابن منظور: **لسان العرب**، ص707، مادة كذب.

ووردت بهذا المعنى القلبي في موضع آخر كما ذكر ابن منظور في وجه من وجوه معنى "يكذبونك" في القرآن الكريم أي "لا يقدرون أن يقولوا لك فيما أنبأت مما في كتبهم كذبت، ووجه آخر لا "يكذبونك" بقلوبهم، أي يعلمون أنك صادق ولكن جحدوا بألسنتهم"[647]. وهكذا يكون "الكذب" باللّسان والقلب.

وقد أورد صاحب التاج أن "كذب" قرئت بالدال المعجمة ثم قال: "ثم إن هذه المادة أهملها طائفة من أهل اللّسان والصواب إثباتها لا سيما وقد قرأ عبد ا بن عباس وكذا السيدة عائشة قوله تعالى: "بِدَمٍ كَذِبٍ"[648] بالدال المهملة وسئل أبو العباس عن قراءة "بدمٍ كذبٍ" بالدال المهملة فقال بدم "كذب": أي ضارب إلى البياض، مأخوذ "كذب" الظّفر وهو وبش بياضه "كأنه دم قد أثر في قميصه فلحقته أعراضه كالنقّش عليه" وقيل أي طري، وقيل يابس لأنهم عدوه من الأضداد وقيل كدِر، وقال الهروي: حكي أنه المتغير"[649].

وهكذا تنقل دلالة اللفظة من الدلالة المادية الملموسة إلى الدلالة المتعلقة بجارحة اللسان ومن ثم إلى الدلالة المعنوية المتعلقة بالفؤاد والعقل. في امتداد لغوي بين الحقيقة والمجاز. ابتداء بذهاب لبن الناقة وانكسار الحر وغير ذلك من الدلالات المحسوسة مروراً بدلالة "الكذب" وهو قول الزور باللّسان وانتهاء "بكذب" العقل والفؤاد.

(16) "كلم":

هذا الأصل اللّغوي له دلالات مختلفة كما أثبتتها معاجم اللغة، إلا أن الدلالة المتعلقة بجارحة اللسان تأتي مزيدة بالتضعيف "كلّم" وقد ذكر ابن فارس أن "كلم" أصلان أحدهما يدل على نطق وفهمٍ والآخر جراح، فالأول "الكلام" تقول "كلّمته تكليماً" وهو "كليمك إذا كلّمك" أو "كلّمته"، ثم يتسعون فيسمون اللّفظة الواحدة المفهمة والقصة "كلمة" والقصيدة بطولها "كلمة""[650].

---

[647] ابن منظور: **لسان العرب** ، ص717، مادة كذب.

[648] سورة يوسف، آية 18.

[649] الزبيدي: **تاج العروس**، ج9/ص447، مادة كذب.

[650] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص131، مادة كلم.

إذن "كلّم" لفظة معروفة متعلّقة بجارحة اللسان، فنحن نسمي كل نطق بين البشر"كلام" من حديث وحوار وتناطق مختلف. وقد أورد ابن منظور عن ابن سيده في اللسان "الكلام" هو القول المعروف، وقيل "الكلام" ما كان مكتفياً بنفسه وهو الجملة، والقول ما لم يكن مكتفياً بنفسه وهو الجزء من الجملة، و"الكلمة" اللّفظة وجمعها "كلِم" و"تكلم" الرجل و"كالمه" بمعنى ناطقه، و"كليمك" الذي "يكالمك". ويقال كانا متصارمين "فتكالما"، ولا يقال "يتكلّمان" ويقال "كالمته" إذا حادثته[651].

ونرى أن "الكلام" فيما رآه علماء اللّغة لا بد أن يكون مفهماً مؤثراً دالاً، أما القول فهو الجزء من "الكلام" أو "كلّ الكلام" وقد ذكر صاحب التاج دليله على ذلك: ".... ومن أدل الدليل على الفرق بين القول و"الكلام" إجماع الناس على أن يقولوا القرآن "كلام" ا ولا يقولون القرآن قول ا ، ولما يدل على أن "الكلام" هو الجمل المركبة قول كثير:

لو يسمعون كما سمعتُ "كلامها" خروا لعزة ركّعاً وسجوداً[652] (الكامل)

فمعلوم أن "الكلمة" الواحدة لا تشجي ولا تحزن ولا تمتلك قلب السامع[653].

ومما ورد في القرآن الكريم الآية التي تذكر أن موسى هو "كليم" ا الذي "كالمه". قال تعالى: "تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ"[654].

قال الزمخشري في تفسير هذه الآية "...أي فضله ا بأن "كلّمه" من غير سفير، وهو موسى عليه السلام، وقرأ اليماني "كالم" اللّه من "المكالمة"، ويدل عليه قولهم "يكلم" ا بمعنى "مكالمه""[655].

---

(651) ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ ص543، مادة كلم.

(652) كثير عزة: **ديوان كثير عزة**، ص97.

(653) الزبيدي: **تاج العروس**، ج9/ص48، مادة كلم.

(654) سورة البقرة، آية 253.

(655) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص293.

ومعروف أن القرآن هو "كلام" ا ، ونحن نسمع "كلام" ا وتلّقى الأنبياء "كلام" ا ، لكن هذا "الكلام" لم يكن مباشراً بين ا وعباده، وإنما عن طريق الملائكة وجبريل الذين كانوا يتنزلون على الرسل. أما سيدنا موسى عليه السلام فقد خصه ا بهذه المعجزة والكرامة، واختار القرآن الكريم لهذا النوع من الحديث بين ا وبينه عليه السلام لفظة "المكالمة وتكلّم" مما يدلنا على أن "الكلام" هو القول المفسر. وليس هناك أبلغ وأوقع وأوفى من شيء يصدر عن ذاته سبحانه وتعالى، فليس كمثله شيء، فلا بد أن "كلامه" سبحانه وتعالى وافياً معجزاً مفيداً، لأحد أنبيائه الذين فضلهم على غيره، فكان اختيار القرآن العظيم لهذه اللّفظة دون غيرها في هذا الموضع الأبلغ والأكثر تعبيراً عن المعنى المراد.

وقد أورد صاحب أساس البلاغة في باب المجاز أن "الكلمة" التي جمعها "كِلِم" كما ذكرت قبل قليل، قد تستخدم في باب المجاز للدلالة على "الكلام" المفيد حيث يقال: "ومن باب المجاز "حفظت كلمة الحويدرة لقصيدته، وهذه "كلمة" شاعرة"، وهذا مما "يكْلم" العرض والدين..."[656] هذه الجملة الأخيرة من المعنى الآخر، أو الأصل الثاني لهذا الأصل.

ولنا أن نعد في باب المجاز ما أورده علماء اللّغة من شواهد الشّعراء على استخدام "التكلم" في غير الإنسان، فقد أورد صاحب اللّسان: "... وقد يستعمل "الكلام" في غير الإنسان، قال:

فصبحت والطير لم "تكلّم" جابيةً حفَت بسيلٍ مفْعِمِ[657] (الرجز)

وإذا كان "الكلام" هو الذي يؤثر في سامعيه فيشجيهم ويحزنهم أو يطربهم أو يفزعهم ويعظهم... إلى غير ذلك. فهذا هو الذي يربطه بأصله الثاني (كِلِم) بمعنى جرح. وقد ذكر صاحب اللسان في تناول العلماء لتفسير وقراءة قوله تعالى: "أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ"[658]، "قرئت "تكْلِمهم" و"تكلمهم" "فتكْلِمهم" تجرحهم وتسمهم، و"تكلّمهم" من الكلام، وقيل "تكْلمهم وتكلمهم" سواء كما نقول تجرحهم وتجرحهم؛ ونقل عن الفراء: اجتمع القراء على تشديد

---

[656] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص394، مادة كلم.

[657] ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص523، مادة كلم.

[658] سورة النحل، آية 82.

"تكلّمهم" من "الكلام"، وقال أبو حاتم: قرأ بعضهم "نكِّلِهم" وفسر تجرحهم. و"التّكليم" التجريح، قال عنترة:

إذ لا أزال على رحالة سابح نهدٍ تَعاوره الكُماة، "مكلّم"[659] (البسيط)

ولنا أن نعد في باب المجاز الحديث الذي أورده صاحب اللّسان في معنى "يكلم" حيث ذكر: "وفي الحديث: ذهب الأولون لم "تكلمهم" الدنيا من حسناتهم شيئاً، أي لم تؤثر فيهم ولم تقدح في أديانهم[660].

نلاحظ الجامع الذي يجمع الدلالة المحسوسة بالدلالة المعنوية الخاصة بجارحة اللسان، ففي الجرح تأثير وعلامة، وكذلك "الكلام" لا يطلق إلاّ على القول المعتبر التام في اللغة. والقول التّام هو الذي يؤّثر في نفوس سامعيه.

(17) "لسن":

"لسن" أصل لغوي لأحد ألفاظ أفعال جارحة اللسان، وقد وردت في القرآن الكريم بدلالات مختلفة، ذكرها المفسرون وعلماء اللّغة واللّسان هي اللّفظة المعروفة لدينا جميعاً، إنها جارحة الكلام، وأداة حاسة الذوق، كما ذكرت في مادة ذَوق، فعرفنا أن اللسان له وظيفتان، ما يخص الذوق والطعام، ووظيفة خاصة بالنطق والكلام.

وذكر ابن منظور في لسان العرب في دلالة هذا الأصل: "واللّسان" جارحة الكلام، وقد يكنى بها عن الكلمة فيؤنث قال أعشى باهلة:

إنّي أَتَتْني "لسان" لا أُسر بها من علْو، لا عجب منها ولا سخَر[661] (البسيط)

---

[659] ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص525، مادة كلم.

[660] ابن منظور: **لسان العرب** ، ج12/ص525، مادة كلم.

[661] المصدر نفسه، ج13/ص385. مادة لسن. كما ورد في الأصمعيات، ص24 برواية مختلفة:

وقد جاء من علٍ أنباء أنبؤها إلى لا عجب منها ولا سخر

وعرفه ابن فارس فقال: "اللام والسين والنون أصل واحد يدل على طولٍ لطيفٍ غير بائن في عضوٍ أو غيره ومن ذلك "اللسان" معروف وهو مذكر"[(662)].

وعرف الزبيدي اللسان قال: "اللسان" بالكسر: المِقْول أي آلة القول"[(663)].

وقد استخدم للدلالة على معانٍ أخرى تتعلق بالجارحة نفسها فذكر ابن منظور نقلاً عن ابن بري: "اللسان" الرسالة والمقالة، وقد يذكّر على معنى الكلام؛ وقال الحطيئة:

ندِمتُ على "لسانٍ" فاتَ منّي فليتَ بأنه في جوفِ عكْمِ[(664)] (الوافر)

ووردت لفظة "اللّسان" أيضاً بمعنى اللغة كما في قوله تعالى: "وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ"[(665)]. ذكر صاحب التاج مستشهداً بهذه الآية "واللسان" اللّغة وتؤنث حينئذ لا غير. ومنه الآية" والجمع "ألسنة" ومنه قوله تعالى: "وَمِنۡ ءَايَـٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَـٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ"[(666)] أي لغاتكم، ومنه قولهم "لسان" العرب أفصح "لسان" وبه سمى ابن منظور كتابه "لسان" العرب، وشرحه بعضهم بالتكّلم وصرحوا بأنّه مجاز مشهور فيها من تسمية القول باسم سببه العادي"[(667)].

وورد معنى "اللّسان" أيضاً في القرآن الكريم بمعنى الثناء الحسن قال تعالى: "وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٍ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ"[(668)].

---

(662) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص246، مادة لسن.

(663) الزبيدي: **تاج العروس**، ج9/ص333، مادة لسن.

(664) ابن منظور: **لسان العرب**، ج13/ص385، مادة لسن.

(665) سورة إبراهيم، آية 4.

(666) سورة الروم، آية 22.

(667) الزبيدي: **تاج العروس**، ج9/ص333، مادة لسن.

(668) سورة الشعراء، آية 84.

ذكر الزمخشري في الكشاف في تفسير هذه الآية "لسان" صدق": الثناء الحسن وعبر "باللّسان" عما يوجد "باللّسان" كما عبر باليد عما يطلق باليد وهي العطية، و"لسان" العرب لغتهم وكلامهم واستشهد ببيت الأعشى السابق: أتتني" لسان" لا أسر بها، وذكر في الحاشية: "لما جاء النّاعى بقتل أخيه. عبر "باللّسان" عن الكلام مجازاً لأنّه آلته وأنثّ فعل لتأويل الفاعل بالكلمة والرسالة"[669].

ووردت الآية التي تدل على أن "اللسان" هو الكلام قال تعالى: "وَيَضِيقُ صَدۡرِى وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِى"[670].

فسر صاحب الكشاف هذه الآية بقوله: "اللسان" هو العضو والمعنى: إني خائف ضيق الصدر غير منطلق "اللّسان". وهارون كان من الفصحاء فأراد أن يقرن به ويدل عليه قوله تعالى: "وَأَخِى هَـٰرُونُ هُوَ أَفۡصَحُ مِنِّى لِسَانًا فَأَرۡسِلۡهُ مَعِىَ رِدۡءًا يُصَدِّقُنِىٓ‌ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ"[671].

وذكر صاحب "لسان" العرب آية واجعل لي "لسان" صدق في الآخرين" وقال معناه: اجعل لي ثناء حسناً باقياً إلى آخر الدهر واستشهد بقول له:

نَمت لأبي بكر "لسان" تتابعت   بعارفة فخصت وعمت[672] (الطويل)

وجعل صاحب أساس البلاغة مجموعة من دلالات "اللسان" في باب المجاز وذكر أمثلة على ذلك حيث قال: "استوى "لسان" الميزان، فلان ينطق "بلسان" ا أي بحجته وكلامه، وهو "لسان" القوم المتكلم عنهم، و"لسان" العرب أفصح "لسان"، وأتتني منه "لسان" أي رسالة وخبر"[673].

---

[669] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص20.

[670] سورة الشعراء، آية 13.

[671] سورة القصص، آية 34. الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص264.

[672] ابن منظور: **لسان العرب**، ج13/ص385، مادة لسن. وورد البيت في **ديوان كثير عزّة**، ص243.

[673] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص139، مادة لسن.

إذن دلالة مادية محسوسة معروفة وهي عضو الكلام ثم دلالات مجازية مختلفة وردت في القرآن الكريم وفي لغة العرب ودواوينهم في تطور الدلالة وتنّوعها وثرائها لهذه اللفظة في القرآن الكريم.

(18) "لغو":

أصلٌ لغوي متعلق بجارحة اللسان، ومنها "اللّغة" ونقل ابن منظور عن الأزهري: "واللغة" من الأسماء الناقصة، وأصلها "لغوة" من "لغا" إذا تكلّم. و"اللّغا" مالا يعد من أولاد الإبل في دِيةٌ أو غيرها لصغرها"[674].

وعند ابن فارس "لغو" "أصلان صحيحان أحدهما يدل على الشيء لا يعتد به، والآخر على اللّهج بالشيء "فالأول "اللغو": مالا يعتد به من أولاد الإبل في الدية"، قال المثقب العبدي سبق في حواشي الجزء الأول:

أو مئة تجعل أولادها "لغوا" وعرض المئة الجلْمد (السريع)

يقال منه "لغا يلغو لغواً" وذلك في "لغو" الأيمان.

والثاني قولهم "لُغِي" بالأمر إذا لُهج به، ويقال أن اشتقاق "اللّغة" منه، أي يلهج صاحبها بها[675].

وقد ورد في القرآن الكريم بتلك الدلالتين قال تعالى: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ"[676].

وذكر الزمخشري في الكشاف معنى "اللّغو" في هذه الآية إنه الكلام الساقط الذي لا يعتد به. "اللّغو": الساقط الذي لا يعتد به من كلام وغيره، ولذلك قيل لما يعتد به في الدية من أولاد الإبل

---

(674) ابن منظور: **لسان العرب**، ج15/ص250، مادة لغو.

(675) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص255، مادة لغو.

(676) سورة البقرة، آية 55.

"لغو" و"اللّغو" في اليمين الساقط الذي لا يعتد به في الأيمان، وهو الذي لا عقد معه، والدليل عليه "وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَـٰنَ"(677)(678).

وفي الجنّة أخبرنا ا تعالى أن المؤمنين لا يسمعون فيها كلاماً "لاغياً" لا قيمة له في قوله تعالى: "لَّا تَسۡمَعُ فِيهَا لَـٰغِيَةً"(679). ذكر الزمخشري أن "لاغية" بمعنى: "أي "لغواً" أو كلمة ذات "لغو"، أو نفساً "تلغو"، لا يتكلّم أهل الجنة إلا بالحكمة وحمد ا على ما رزقّهم من النعيم الدائم"(680).

وذكر أيضاً الزمخشري في أساس البلاغة الدلالة الأصلية والمجازية لهذه الكلمة: "لغوت بكذا: لفظت به وتكلّمت... ومن المجاز "لغا" عن الطريق وعن الصواب مال عنه"(681).

إذن "اللّغو" هو الكلام أو اللّفظ إذا تعلّق بجارحة اللسان، وإذا كان للشراب فيكون بمعنى الإكثار. نقل ابن منظور عن الكسائي: "لغا" في القول يلغي،... إذا تكلّم.... و"لغي" بالشراب: أكثر منه، و"لغى" بالماء "يلْغَى به لغاً": أكثر منه وهو في ذلك لا يروى"(682).

نلاحظ أن دلالة اللّغويات يتعاقب عليها المعنى المادي المحسوس وهو مالا يعتد به من أولاد الإبل في الدية، والدلالة المعنوية الخاصة بجارحة اللّسان وهو الكلام الذي لا يعتد به، أو الكلام الفاحش الباطل، وبالتالي يصبح "اللّغو" نوعاً مخصوصاً من الكلام يجمعه بالمعنى المادي المحسوس، الباطل والساقط الذي لا قيمة له في الأشياء.

(19) "لفظ":

---

(677) سورة المائدة، آية 89.

(678) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص265.

(679) سورة الغاشية، آية 11.

(680) الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص731.

(681) المصدر نفسه، ص744.

(682) ابن منظور: **لسان العرب**، ج15/ص251، 252، مادة لغو.

"لفظ" أصلٌ مرتبطٌ في أذهاننا بجارحة اللسان، وقد وردت في القرآن الكريم لتدلّ على ارتباطها بالكلام، قال تعالى: "مَّا يَلۡفِظُ مِن قَوۡلٍ إِلَّا لَدَيۡهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ"[683].

وذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "..... والمعنى أنه لطيف يتوصلُ علمه إلى خطرات النفس وما لا شيء أصغر منه، وهو أقرب من الإنسان من كل قريب حين يتلقى الحفيظان ما "يتلفظ" به إيذاناً بأن استحفاظ الملكين هو أمر لا غنى عنه..... .

وعلم العبد بذلك مع علمه بإحاطة ا بعلمه: من زيادة لطف له في الانتهاء عن السيئات والرغبة في الحسنات، وعن النبي صلى ا عليه وسلم: "أن ا مقعد ملَكيك على ثنيتيك، لسانك قلمها، وريقك مدادها وأنت تجري فيما لا يعنيك لا تستحي من ا تعالى ولا منهما"[684].

إلا أن المتتبع للفظة في دلالتها الأصلية المادية نجد أنها تعني طرح الشيء المحسوس من الفم. ففي اللسان: "اللّفظ" أن ترمي بشيء كان في فيك قال امرؤ القيس يصف حماراً:

يوارد مجهولاتِ كُلّ خميلةٍ يمج "لُفاظَ" البقل في كُل مشْربِ[685]

(الطويل)

وورد في البيت في الديوان برواية مختلفة إذ يقول:

أقب رباع من حمير عمايةٍ يمج لعاع البقل في كل مشرب[686]

(الطويل)

كما ذكر الزمخشري في الأساس: "لفظ" النوى كأنه لفظ العجم"[687]. وعد "لفظ" الكلام من باب المجاز: "ومن المجاز:" لفظ" القول و"لفظ" به"[688].

---

[683] سورة ق، آية 18.

[684] الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص375.

[685] ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص461، مادة لفظ.

[686] امرؤ القيس: **شرح ديوان امرؤ القيس**، ص66.

[687] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص744، مادة لفظ.

نلحظ العلاقة بين الدلالة المحسوسة "للفظ" بمعنى رمى الشيء من فمه، والدلالة الخاصة بجارحة اللسان هو إخراج الشيء وطرحه من الفم فهو في المحسوس النّوى والعجم وفي المعنوي الكلام على اعتباره أصواتاً تخرج إلى الهواء في تموجات معينة وقد عده اللّغويين كما ذكرت قبل قليل من المجاز.

(20) "نبأ":

ورد هذا الأصل اللغوي في القرآن الكريم بأبنية مختلفة في مواضع عدة، وقد ضممتُ هذه اللفظة إلى معجم ألفاظ جارحة اللسان لأن معنى الخبر الذي يحمله هذا الأصل أكثر ما يكون باللّسان. قال تعالى: "فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ"[689].

ذكر الزمخشري في الكشاف في تفسير هذه الآية معنى "ينبئكم" فيخبركم بمالا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم وعاملكم ومفرطكم في العمل"[690].

وذكر صاحب اللسان في معنى "النبأ" الواردة في قوله تعالى: "عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ، عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ"[691] "النبأ" قيل القرآن، وقيل البعث وقيل أمر النبي صلى ا عليه وسلم وكذلك "نبّأه" متعدية بحرف وغير حرف أي أخبره"[692].

والأصل في دلالة هذا الأصل اللّغوي مادي محسوس يتطّور إلى معنى الكلام الذي يرتبط فيما بعد بجارحة اللسان، التي هي أداة الخبر، وقد تدرج ابن فارس في بيان هذا المفهوم، قال:

---

(688) المصدر نفسه، ص744، مادة لفظ.

(689) سورة المائدة، آية 48.

(690) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص127.

(691) سورة النبأ، الآيات 1، 2.

(692) ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص162، مادة نبأ.

"النون والباء والهمزة قياسه الإبان من مكان إلى آخر، يقال للذي "ينبأ" من مكان لآخر نابي وسيل نابي أتى من بلدٍ إلى بلد، ومن هذا القياس الخبر لأنه ينتقل من مكان لآخر"[693].

وفيما يتعلّق بالصوت قال: "النبأة" الصوت وهذا هو القياس لأنه يجيء من مكان لآخر"[694] وذكر صاحب أساس البلاغة أن "النبأ" الصوت وينبئه، و"استنبأته": استخبرته"[695].

وقال ابن منظور "نبأ" نبأً": الصوت الخفي واستشهد بقول ذي الرمة:

وقد تَوجس رِكْزاً مقفر ندس "بِنَبْأَةِ" الصوتِ، ما في سمعِهِ كَذِب[696]

(البسيط)

وشرح البيت "النبأة": الصوت ليس بالشديد، والمقفر: الصائد. والندوس: الفطن، والركز الصوت، واستشهد ابن منظور بقول الشاعر:

آنَستْ "نَبأةً" وَأفْزعها القَنَاُص عصراً وقد دنا الإمساء

(الخفيف)

أراد صاحب "نبأة"[697].

وساق صاحب التاج هذه الدلالات اللطيفة في معنى "النّبأ" محركة: "الخبر وقد "أنبأ" إياه إذا تضمن معنى العلم، و"أنبأ" به إذا تضمن معنى الخبر" كما ذكر أن النبي هو المخبر عند ا تعالى. وفعيل بمعنى فاعل من "النبأ" الخبر لأنه "أنبأ" عن ا تعالى والرسول أخص من النبي؛ لأن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا"[698].

---

[693] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص315، مادة نبأ.

[694] المصدر نفسه، ج1/ص385، مادة نبأ.

[695] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص439، مادة نبأ.

[696] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص122، مادة نبأ.

[697] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص121، مادة نبأ.

[698] المصدر نفسه، ج1/ص121، مادة نبأ.

.... وعند تتبع دلالة هذا الأصل اللّغوي وجدت أن له دلالة محسوسة مرتبطة بالأرض، "فالنباوة" هي الارتفاع عن الأرض، وقد ذكر صاحب اللسان: "إن النبي هو من "أنبأ" عن ا فترك همزه ونقل عن الجوهري "أخذ ذلك من "النبوة" و"النباوة" وهي الارتفاع عن الأرض أي أنّه أشرف على سائر الخلق فأصلُه غير الهمز ويقال: "نبأت" على القوم: إذا طلعت عليهم ويقال "نبأت" من أرض إلى أخرى إذا خرجت منها إليها و"نبأ نبأً": ارتفع"[699].

و"النبأة": "النّشز في الأرض"[700].

إذن الارتفاع والعلو عن الأرض، دلالة محسوسة لهذا الأصل، ومن ذلك جاءت تسميته بهذا؛ لأنه أشرف على سائر المخلوقات، تنتقل هذه الدلالة الملموسة لتدل على المعنوي المجرد فتكون الدلالة بمعنى الخبر. يتناقله الناس على ألسنتهم من مكان لآخر.

(21) "نطق":

"نطق" أصل لغوي ورد في القرآن الكريم متعلقاً بجارحة الكلام، "اللسان" وقد ورد بأبنية مختلفة كلها تتعلّق بفعل الكلام سواء ما خص الإنسان أو الحيوان كما قال تعالى: "وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيۡءٍۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡمُبِينُ"[701].

ونسوق هنا تفسير الزمخشري لهذه الآية للبحث في دلالة المنطق حيث قال: "المنطق" كلّ ما يصوت به من المفرد والمؤلف، والمفيد وغير المفيد وقد ترجم يعقوب بن السكيت كتابه بإصلاح "المنطق"، وما أصلح فيه إلا مفردات الكلم، وقالت العرب "نطقت" الحمامة وكل صنفٍ من الطير يتفاهم أصواته والذي علمه سليمان: هو ما يفهم بعضه من بعض معانيه وأغراضه، وذكر

[699] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص163، مادة نبأ.

[700] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص122، مادة نبأ.

[701] سورة النمل، آية 16.

الزمخشري عن النّسفي في الحاشية: "المنطق" كل ما يصوت من المفرد والمؤلف المفيد وغير المفيد، وكان سليمان يفهم منها كما يفهم من بعضها بعض"[702].

واتفق علماء اللغة على الدلالة اللّغوية لهذا الأصل فيما يتعلق بالكلام والأصوات إضافة إلى المعنى الآخر لهذا الأصل اللغوي، الذي يأتي بمعنى الحزام أو نوع من اللباس.

فقد ذكر ابن فارس أن "نطق" أصلان صحيحان أحدهما كلام وما أشبه والآخر جنس من اللباس"[703].

وذكر مثل ذلك صاحب أساس البلاغة... "ناطقني" كلّمني، و"انتطق" "بنطاق" و"مِنْطَق" وهو إزار له حجزة"[704].

وهذا ابن منظور صاحب اللسان يذكره هذا الأصل: "نطق" "نطقاً": تكلّم، و"المنطِق" الكلام و"المنطيق": البليغ، واستشهد بيت ثعلب:

واليوم ينتزع العصا من رقّها ويلوك ثني لسانه "المنطيق" (البسيط)

وكلام كلّ شيء "منطقه" ومنه قال تعالى: "عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ"[705].

و"تناطق" الرجلان: تقاولا"[706]. وقد جعل ابن منظور صوت كل شيء "منطقه" ولنا أن نعد ذلك في باب المجاز "وذكر بيت ابن الأعرابي:

كأن صوت حليها "المناطِق" تهزج الرياح بالعشارق (البسيط)

---

[702] الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص342.
[703] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج5/ص440، مادة نطق.
[704] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص837، مادة نطق.
[705] سورة النمل، جزء من الآية 16.
[706] ابن منظور: **لسان العرب**، ج10/ص354، مادة نطق.

أراد تحرك حليها كأنه "يناطق" بعضه بعضاً بصوتهِ، وقولهم ماله صامت ولا "ناطق"، "فالناطق" الحيوان، والصامت ما سواه، وقيل الصامت الذهب والفضة، و"المنطق" و"النطاق": كل ما شد به وسطه"[707].

وذكر صاحب التاج "أن "نطَق" "ينطقُ" بالضم تكلّم بصوت وقوله تعالى: "عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ"[708] ونقل عن ابن عرفه في دلالة "المنطق" هنا: "إنما يقال لغير المخاطبين من الحيوان صوت "النطق" إنما يكون لمن عبر عن معنى فلما فهم ا تعالى سيدنا سليمان عليه السلام أصوات الطير سماه "منطقاً" لأنّه عبر به معنى فهمه"[709].

ونحن نقول إن هذا كلام "منطقي"، إذا كان ذا معنى وفائدة ويقبله العقل، وقد استأنف صاحب التاج أيضاً نقلاً عن الراغب... "النطق" في التعارف الأصوات المقطّعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان ولا يقال للحيوانات "ناطق" إلا مقيداً أو على التشبيه كقول الشاعر:

عجِبتُ لها أنّى يكون غناؤُها فصيحاً ولم تَفْغَر "بِمنْطِقِها" فماً

(الطويل)

كما ذكر صاحب التاج أيضاً المعنى الآخر لهذا الأصل نقلاً عن الجوهري: "الناطقة" الخاصرة، و"المنطق" و"النطاق" كلّ ما شد به الوسط"، وذات "النطاقين" أسماء بنت أبي بكر رضي ا عنها؛ لأنها كانت تطارق نطاقاً على نطاق، وقيل إن كان لها نطاقان تلبس أحدهما وتحمل في الآخر الزاد إلى الرسول صلى ا عليه وسلم[710].

وإذا تتبعنا دلالة هذا الأصل نجد له المعاني والدلالات المحسوسة سواء عدها أصحاب اللّغة في باب المجاز أم في باب الدلالة الحقيقية. فهي تطلق على نوع من الأرض أو الجبال وعلى الماء في حالٍ من أحواله ذكر صاحب اللّسان في تعلقّها بالماء والشجر والأرض: "... و"نطق" الماء

---

[707] المصدر نفسه، ج10/ص354، مادة نطق.

[708] سورة النمل، آية 16.

[709] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص76، مادة نطق.

[710] المصدر نفسه، ص77، مادة نطق.

الأكمه والشجرة: نصفها، واسم ذلك الماء "النطاق". و"نطُق" الماء طرائقه... و"النّطُق" جمع "نطاق" وهي أعرض من جبال بعضها فوق بعض أي نواحٍ وأوساط شبهت "بالنطق" يشد بها أوساط الناس[711].

وعد صاحب التاج ذلك في باب المجاز أيضاً... "ومن المجاز "نطق" الماء الأكمه وغيرها كالشجرة (بلغ نصفها) واسم ذلك الماء "النطاق" على التشبه "بالنطاق" المقدم ذكره.

وجاء "منتطقاً" فرسه إذا جنبه ولم يركبه وأنشد الجوهري لخداش بن زهير:

وأبرح ما أدام ا قومي   على الأعداء "منتطِقاً" مجيداً

ونقل عن الصاغاني في العباب قول خداش هكذا:

ولم يبرح طول الدهر رهطي   بحمد ا "منتطقين" جوداً

يريد مؤتزرين بالجود "منتطقين" به ومرفدين به. ويقال "تنطّقت" أرضهم بالجبال وهو مجاز وكتاب "ناطق" أي بين على المثل"[712].

إذن نجد أن هذه الدلالة يتعاقب عليها المعنى المادي المحسوس المختص بالإزار الذي له حجزة ثم كل ما شبه به من أرض ومياه وجبال، وكذلك المعنى العقلي والمعنى الخاص بجارحة اللسان من قول وكلام مفيد، ففي "النطق" فصلٌ وبيان، وفي "النطاق" الذي هو نوع خاص من اللّباس أيضاً حجز وفصلٌ لما يحتويه عما حوله من الألبسة.

---

(711) ابن منظور: **لسان العرب**، ج10/ص354، مادة نطق.

(712) الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص77، 78، مادة نطق.

ألفاظ الوعي والإدراك

(1) "جهل":

"جهلَ" أصلٌ لغوي متعلق بالعقل، فهو واحد من أفعاله المذمومة على الأغلب. "فالجهل" كما في اللّسان: "نقيض العلم"[(713)].

وهو عند الزبيدي: "جهله" كسمعه "جهلاً" و"جهالة" ضد علمه"[(714)]، وفيما نقله عن الراغب: "الجهل" ثلاثة أضرب، الأول هو خلو النفس من العلم، وهذا هو الأصل، وقد جعل بعض المتكلمين ذلك معنى مقتضياً للأفعال الخارجة عن النظام كما في جعل العلم معنى مقتضياً للأفعال الجارية على النظام. والثاني اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه. والثالث فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أم فاسداً، كتارك الصلاة عمداً وعلى ذلك قوله تعالى: "قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ"[(715)] فجعل فعل الهزو "جهلاً" وقوله تعالى:"فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ"[(716)] والجاهل يذكر تارة على سبيل الذم وهو الأكثر وتارة لا على سبيله نحو قوله تعالى: "يَحۡسَبُهُمُ ٱلۡجَاهِلُ أَغۡنِيَآءَ"[(717)] أي من لا يعرف حالهم"[(718)].

ونلاحظ فيما نقله الزبيدي أنه قد أجمل أهم دلالات الجهل التي وردت في القرآن الكريم، بأن يكون المرء خالياً من العلم فهو "جاهل"، والاعتقاد والفعل بخلاف الصحيح هو "جهلٌ" أيضاً.

---

(713) ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ص129، مادة جهل.

(714) الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص368، مادة جهل.

(715) سورة البقرة، آية 67.

(716) سورة الحجرات، آية 6.

(717) سورة البقرة، آية 273.

(718) الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص368، مادة جهل.

وقد ذكر أيضاً الزمخشري في كشافه في تفسير قوله تعالى:"قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًاۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ"[719].

".... من "الجاهلين" لأن الهزو في مثل هذا الباب من باب "الجهل" والسفه[720].

وجعل ابن فارس "جهل" أصلان لغويان "الجيم والهاء واللام أصلان: أحدهما خلاف العلم والآخر: الخفّة وخلاف الطمأنينة.

فالأول: "الجهل" نقيض العلم، ويقال للمفازة لا علم بها "مجهل".

والثاني: قولهم للخشبة التي يحرك بها الجمر "مِجهل" ويقال "استجهلت" الريح الغصن إذا حركته فاضطرب ومنه قول النابغة:

دعاك الهوى و"استجهلتك" المنازلُ وكيف تصابي المرء والشيب شاملُ[721]

(الطويل)

وعد الزمخشري في أساس البلاغة أن الحركة والاضطراب هو من باب المجاز إذ قال: "ومن المجاز "استجهلت" الريح الغصن حركته" واستشهد ببيت النابغة السابق لمعنى "استجهلتك": أي استخفتك... و"جهلت" القدر: اشتد غليانها. نقيض تحلّمت وناقة مجهولة لم تحلب قط وقيل لم تحمل"[722].

نلاحظ من الدلالات اللّغوية لهذا الأصل، الدلالة المحسوسة في (مجهل) -أحد أبنية هذا الأصل- بمعنى الأرض أو الصحراء لا أعلام فيها[723] تنمو لتدل على المعنى العقلي المجرد، وهو "الجهل" نقيض العلم، وما يجمع هذه الدلالة بتلك أن المفازة بلا أعلام لا يهتدي فيها إلى الطريق،

---

(719) سورة البقرة، آية 67.

(720) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص628.

(721) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج1/ص489، 490، مادة جهل.

(722) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص68، مادة جهل.

(723) ابن منظور: **لسان العرب**، ص130، مادة جهل.

ويتخبط السائر فيها ضلالة، وكذلك "الجاهل" الذي خلت نفسه من العلم والمعرفة يسير على هواه يتخبط بلا دليل ولا علاقة تهديه إلى جادة الحق، فيبقى مضطرباً لا يسكن له رأي.

(2) "حسب":

"حسب" أصلٌ لغوي ورد في القرآن الكريم بدلالات مختلفة وبأبنية مختلفة، والدلالة التي تعنينا هنا ما يتعلق منها بفعل العقل.

وأحد دلالات هذا الأصل هو "الحسب" بمعنى: الظّن. ذكر ابن منظور "حسِب" الشيء كائناً يحسِبه ويحسبه، والكسر أجود اللغتين حسباناً ومحسبة ومحسِبة ظنه"[724].

وذكر أيضاً الزبيدي في التاج معنى "أحسب": ظننت[725].

وذكر الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى:"أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِي مِن دُونِيٓ أَوۡلِيَآءَۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا جَهَنَّمَ لِلۡكَٰفِرِينَ نُزُلٗا"[726].

ذكر في معنى (عبادي من دوني أولياء) "هم الملائكة". وقرأ ابن مسعود: أفظن الذين كفروا، وقراءة علي رضي ا عنه "أفحسب" الذين كفروا: أي إفكاً فيهم و"محسبهم" أن يتخذوهم أولياء"[727]. "فحسب" بمعنى ظن في الآية بدليل القراءتين.

ولخص ابن فارس الدلالات التي وردت في المعاجم لحسب بأربعة أصول، وأشار بطريقة غير مباشرة انتقال هذه الدلالة العقلية من الدلالة الملموسة المحسوسة إلى الدلالة العقلية التي نحن

---

(724) ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص315، مادة حسب.

(725) الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص210، مادة حسب.

(726) سورة الكهف، آية 102.

(727) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص720.

بصددها، فالأول: العد تقول "حسبت" الشيء "أحسبه" "حسباً" و"حسباناً". قال ا تعالى: "ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ"[728].

ومن قياس الباب "الحِسبان": الظن. وذلك أنه فرق بينه وبين العد بتغيير حركة التصريف، والمعنى واحد؛ لأنه إذا قال "حسبته" كذا فكأنه قال هو في الذي أعده من الأمور الكائنة ومن الباب "الحسب": الذي يعد من الأنساب قال أهل اللّغة معناه أن يعد الآباء أشرافاً، وفلان حسن "الحِسبة" بالأمر إذا كان حسن التدبير بالأمر، كان عالماً بعداد كل شيء ومرجعه من الرأي والصواب"[729].

نلاحظ ارتباط الدلالة المحسوسة بمعنى العد و"الحساب" بدلالة الظّن العقلية. كما ذكر ابن فارس قبل قليل، فالظن هو شك أو يقين، ومن "يحسب" ويعد يتيقّن من فعله، وإذا كان الحاء والسين في أول كلمة حس تدلّ على العلم المحسوس الذي يعتمد على حواس الإنسان، فإن الحاء والسين في "حسب" تعتمد على العلم الذي قد يكون بطريق العد والحساب الملموس أو العد والحسبة الذهنية المتصورة، لنقل أن دلالة الحاء والسين في هاتين اللفظين يقود إلى العلم المحسوس الذي يقدر بناء على الحس أو الحساب. ومما يعضد قولنا هذا ما وجدته عند الزمخشري في الأساس في أمثلة المجاز التي أوردها كل منهم "لحسب"، حيث يقول الزمخشري: "ومن المجاز خرجا "يتحسبان" الأخبار أي يتعرفانها كما يوضع الظن موضع العلم، و"احتسبت" ما عند فلان اصتبرته وسيرته"[730].

وأورد الزبيدي: "ومن المجاز: "تحسب" الأخبار تعرف وتوخى، "يتحسب" الأخبار أي يتحسسها ويطلبها"[731].

---

[728] سورة الرحمن، آية 5.

[729] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص9-60، مادة حسب.

[730] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص81، مادة حسب.

[731] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص212، مادة حسب.

فالدلالات المجازية "لحسب" ترتبط بحس بمعنى طلب المعرفة بالحواس فمن يريد معرفة أخبار الناس مثلاً يتحسسها، إذا كان الأمر كذلك فلا بد من ارتباط الدلالة الأصلية لكل منهما في وجه من الأوجه أيضاً، وذلك باستخدام الحواس لطلب الأخبار والمعرفة.

(3) "حس":

"حس" أصلٌ لغوي ورد في القرآن الكريم على أبنية مختلفة؛ ليدل على معان متباينة أيضاً، أهمها "الحس" بمعنى العلم والمعرفة. وقد بين القرآن أن "الحواس" مرتبطة بالعقل أشد ارتباط فهي أدواته ووسائله، والعلم والمعرفة بالأشياء والأمور تكون بوساطتها، قال تعالى: "فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأۡسَنَآ إِذَا هُم مِّنۡهَا يَرۡكُضُونَ"[(732)].

ذكر الزمخشري في معنى "أحسوا" بأسنا ما يلي: "فلما علموا شدة عذابنا وبطشنا علم حس ومشاهدة ما لم يشكوا فيه ركضوا من ديارهم"[(733)].

و"الحِس والحسيس" كما جاء في اللسان: الصوت الخفي قال تعالى: "لَا يَسۡمَعُونَ حَسِيسَهَا"[(734)]... و"أحسه": شعر به... ويقال "حسست" بالشيء إذا علمته وعرفته..."[(735)]. وفيما نقله ابن منظور عن ابن الأثير أيضاً في معنى "الإحساس"، "الإحساس": العلم بالحواس، وهي مشاعر الإنسان كالعين والأذن والأنف واللّسان واليد. و"حواس" الإنسان: المشاعر الخمس..."[(736)].

ومن دلالات هذا الأصل اللّغوي أفعال "الحواس"، مثل السمع والبصر التي تؤدي إلى العلم والمعرفة، فتأتي بمعنى رأى كما في قوله تعالى: "فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ..."[(737)].

---

(732) سورة الأنبياء، آية 12.

(733) الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص20.

(734) سورة الأنبياء، آية 102.

(735) ابن منظور: **لسان العرب**، ج6/ص49، مادة حس.

(736) المصدر نفسه، ج6/ص49، مادة حس.

(737) سورة آل عمران، آية 52.

ذكر ابن منظور فيما نقله عن اللّيث هذه الآية للدلالة على معنى "حس" بمعنى رأى "أي: رأى. يقال "أحسست" من فلان ما ساءني أي رأيت"[738].

وتأتي أيضاً دلالة هذا الأصل لتدل على معنى يرتبط بالأذن، فيما نقله ابن منظور عن ابن الأعرابي "فالحِس والحسيس": الذي تسمعه مما يمر قريباً منك ولا تراه وهو عام في الأشياء كلها؛ وأنشد في صفة باز:

ترى الطير العتاق يظلن منه جنوحاً إن سمعن له "حسيساً" (الوافر)

وقوله تعالى:"لَا يَسۡمَعُونَ حَسِيسَهَا"[739] أي لا يسمعون "حسها" وحركة تلهبها"[740].

ومن الدلالات المادية الملموسة التي أوردتها المعاجم الأصلية في معنى هذا الأصل اللغوي نذكر ما أورده الزبيدي في معنى "الحس" "والحس" (القتل) الذريع (والاستئصال) "حسهم" "يحسهم" "حساً" قتلهم قتلاً ذريعاً مستأصلاً وقوله تعالى:"إِذۡ تَحُسُّونَهُم بِإِذۡنِهِ"[741] أي تقتلونهم فعلاً شديداً..."[742].

ونلاحظ ارتباط الدلالة المادية المحسوسة لمعنى "حس" بالدلالة المعنوية التي ترتبط بالعقل والمعرفة كما أوردها ابن فارس في المقاييس، فهو يرد هذا الأصل في دلالاته إلى أصلين إذ يقول: "الحاء والسين أصلان: فالأول غلبة الشيء بقتل وغيره، والثاني حكاية صوت عند توجع وشبهه، فالأول "الحس": القتل: قال تعالى: "إذ تحسونهم بإذنه..." إلى أن يقول: "ومن هذا الباب قولهم

---

[738] ابن منظور: **لسان العرب**، ج6/ص50، مادة حس.

[739] سورة الأنبياء، آية 102.

[740] ابن منظور: **لسان العرب**، ج6/ص50، مادة حس.

[741] سورة آل عمران، آية 152.

[742] الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص127، مادة حس.

"أحسست" أي علمت بالشيء: قال تعالى: "هَلۡ تُحِسُّ مِنۡهُم مِّنۡ أَحَدٍ"[743]. وهذا محمول على قولهم قتلت الشيء علماً، فقد عاد إلى الأصل الذي ذكرناه..."[744].

نلاحظ تعاقب الدلالات المحسوسة على هذا الأصل، كما نلاحظ أن الحواس ترتبط ببعضها في ألفاظها ودلالاتها في اللّغة، وتبادل مواقعها في المعنى فتأتي ألفاظ البصر والسمع لتدل على المعاني العقلية المجردة وتأتي ألفاظ العقل لتدل على المعاني المحسوسة في دلالات أصلية ومجازية.

وأورد الزمخشري في الأساس أمثلة للدلالات المجازية لهذا الأصل في قوله "ومن المجاز "حس" البرد الزرع، والبرد "محسه" للنبات، وأصابتهم "حاسة" من البرد، و"انحس" شعره تساقط، و"انحست" أسنانه تحاتت، و"حس" الدابة بالمحسة: أزال عنها الغبار"[745].

ومما نلاحظه أيضاً في صوت الحاء والسين متتابعة، والجيم والسين أيضاً التقارب في المعنى، "فتحسس" الخبر تطلّبه وتبحثه"[746]، وقريب من ذلك "جس" فقد ذكر الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى: "وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًا"[747]: "وقرئ ولا "تحسسوا" بالحاء، والمعنيان متقاربان. يقال "تحسس" الأمر إذا تطلبه وتحث عنه: تفعل من الجس، كما ان التلّمس بمعنى التطلّب من اللّمس، لما في اللّمس من الطلب. وقد جاء بمعنى الطلب في قوله تعالى: "وَأَنَّا لَمَسۡنَا ٱلسَّمَآءَ"[748]. و"التحسس" التعرف من الحس، ولتقاربهما قيل لمشاعر الإنسان: الحواس بالحاء والجيم..."[749].

(4) "حفـظ":

---

[743] سورة مريم، آية 98.

[744] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص9، مادة حس.

[745] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص82، مادة حس.

[746] ابن منظور: **لسان العرب**، ج6/ص50، مادة حس.

[747] سورة الحجرات، آية 12.

[748] سورة الجن، آية 8.

[749] الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص361.

أصلٌ لغوي ورد في القرآن الكريم، يدل على قلة الغفلة والنسيان والرعاية والمواظبة. وكلّ ذلك يرتبط بواحد من أفعال العقل. والحفيظ صيغة مبالغة من صفات ا عزوجل.

ونقل ابن منظور عن ابن سيده في اللّسان معنى "الحفظ": "الحفظ": نقيض النسيان وهو التعاهد وقلة الغفلة"[750].

و"الحفظ" مرتبة تلي مرتبة الوعي، فبعد أن يتفكّر الإنسان ويعي فكرة ما، يحفظها فيما بعد في نفسه وعقله. نقل ابن منظور عن الأزهري: "رجلٌ "حافظٌ" وقوم "حفاظ" وهم الذين رزقوا "حفظ" ما سمعوا وقلما ينسون شيئاً يعونه.. وفي التنزيل في أهل الكتاب "بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ"[751] أي استودعوه وائتمنوا عليه، و"احتفظ" للشيء لنفسه خصه بها"[752]، وذكر الزمخشري أيضاً في تفسير الآية السابقة "سألهم أنبياؤهم "حفظه" من التوراة، أي بسبب سؤالهم أنبيائهم إياهم أن "يحفظوه" من التغيير والتبديل"[753].

"فالحفظ" هنا حراسة للمكتوب من التغيير والتبديل، حراسة بالعقل والقلب والقلم لما جاء في الكتاب السماوي.

فقد ورد معنى "الحفظ" المادي بمعنى الحراسة ففي اللّسان: "حفظت" الشيء حرسته، و"حفظته" أيضاً بمعنى استظهرته"[754].

وفيما نقله الزبيدي عن الجوهري: "تحفّظت" الكتاب: استظهرته شيئاً بعد شيء"[755].

والإنسان لا يستظهر شيئاً إلا بعد أن يدركه بعقله و"يحفظه" هنا، ليستظهره وقت الطلب.

---

[750] ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص441، مادة حفظ.

[751] سورة المائدة، آية 44.

[752] ابن منظور: **لسان العرب**، ج7/ص441، مادة حفظ.

[753] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص624.

[754] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1/ص441، مادة حفظ.

[755] الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص349، مادة حفظ.

ومن الدلالات المجازية التي أوردها الزمخشري في الأساس قوله: "ومن المجاز طريق حافظ واضح: قال النّضر: هو البين يستقيم لك ما استقمت له مثل محز العنق"[(756)].

فالطريق الواضح البين "حافظ" وحارس لصاحبه من أن يخطئ وجهته.

وهكذا ينتقل هذا الفعل من الدلالة المحسوسة بمعنى حرست الشيء، إلى الدلالة العقلية المجردة بمعنى قلّة الغفلة والنسيان، واستظهار ما يحتويه العقل ويعيه.

(5) "خبر":

"خبر" أصلٌ لغوي جاء على صيغ متفاوتة في القرآن الكريم منها: "الخبير" من أسماء ا عزوجل العالم بما كان وبما يكون"[(757)] وهو يحمل دلالة العلم والمعرفة أحد أهم ألفاظ أفعال العقل. وفي اللسان "وخبرت" بالأمر: أي علمته، و"خبرت" الأمر أخبره إذا عرفته على حقيقته"[(758)].

وذكر ابن فارس أيضاً في دلالة هذا الأصل أن: "الخاء والباء والراء أصلان فالأول العلم، والثاني يدل على لين ورخاوة"، فالأول "الخبر": العلم بالشيء تقول لي بفلان "خِبرة" و"خُبر" وا تعالى "الخبير"، أي العالم بكل شيء. قال تعالى:"وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ"[(759)] والأصل الثاني: "الخبراء" وهي الأرض اللّينة"[(760)].

وذكر صاحب التاج أيضاً: "الخبر" محركة النبأ".... وأعلام اللغة والاصطلاح قالوا "الخبر" عرفاً ولغة: ما ينقل عن الغير وزاد فيه أهل العربية واحتمل الصدق والكذب و... ورجل "خَبر" مثل حجر أي عالم به. أي "بالخبر" على سبيل المبالغة و"المخُبرة" بضم الموحدة (العلم بالشيء)[(761)].

---

(756) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص86، مادة حفظ.

(757) ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص226، مادة خبر.

(758) المصدر نفسه، ج4/ص226، مادة خبر.

(759) سورة فاطر، آية 14.

(760) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص239، مادة خبر.

(761) الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص166، مادة خبر.

وذكر الزمخشري في الأساس: "وخبرت" الرجل واختبرته ومالي به خبر أي علم... و"الخبراء" هي الأرض رخوة فيها حجرة، وفي المثل: (من تجنّب الخبار أمن العثار)"[762].

ومن المجاز: "تخبر" عن مجهوله مرآته"[763].

وقد وردت دلالة هذا الأصل في القرآن الكريم لتدل على معنى العلم والإحاطة قال تعالى: "وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا"[764].

و"خُبراً" تمييز، أي: لم يحط به "خبرك" بمعنى لم "تخبره"، فنصب مصدر[765] وفي قوله تعالى: "وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ، إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌۢ"[766].

ذكر الزمخشري في تفسير هاتين الآيتين: "ومعنى حصل جمع في الصحف أي أظهر محصلاً مجموعاً. وقيل ميز خيره وشره. ومنه قيل للمنخل المحصل. ومعنى علمه بهم يوم القيامة مجازاته لهم على مقادير أعمالهم؛ لأن ذلك أثر "خبره" بهم، وقرأ أبو السمال "إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌۢ"[767].

ومن الدلالات المادية الملموسة لهذا الأصل اللغوي: "الخِبر" و"الخَبر": المزادة العظيمة... ومنه قيل ناقة "خَبره" إذا كانت غزيرة الخير، و"الخَبر" الناقة الغزيرة اللّبن. و"خبرت" الأرض خبراً أكثر "خبارها"...و"الخبر": الزرع، و"الخبير": النبات"، و"خبر" الطّعام خَبراً: دسمه[768].

---

[762] الميداني: **مجمع الأمثال**، ج2/ص306، مادة خبر.

[763] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص100، مادة خبر.

[764] سورة الكهف، آية 68.

[765] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص705.

[766] سورة العاديات، الآيات 10، 11.

[767] الزمخشري: **الكشاف**، ج4/ص781.

[768] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص228، مادة خبر.

هذه الدلالات المادية الملموسة من المزادة العظيمة إلى الناقة غزيرة اللبن إلى الأرض كثيرة النبات و"الخبار"، كلّها تدل على الوفرة والكثرة لتنتقل وتنمو إلى الدلالة العقلية المجردة وتصبح دالّة على العلم.

والعلم لا يأتي إلا بكثرة الدرس والتوافر عليه، ونحن نطلق لفظة "الخبير" على العالم المجرب الذي أصبح لديه تراكمات من المعارف والمعلومات، ولا يطلق على صاحب العلم القليل أو المتعلم الجديد في أحد المجالات، وإنّما يطلق على كل عالمٍ وسم علمه بكثرة تجاربه ومعارفه.

(6) "خيل":

أصلٌ لغوي يستخدم للدلالة على واحد من أفعال العقل الإنساني، وقد ورد في القرآن الكريم في عدة مبانٍ، ليحمل دلالات مختلفة في كلّ مرة، إلا أنه ورد بالدلالة التي تخص العقل في قوله تعالى: "يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ"[769].

وقد ذكرت معاجم اللّغة دلالات هذه المادة فيما يخص جارحة العقل بمعنى ظن، وعلم، وشبه فقد ذكر ابن منظور "خيل": خال الشيء "يخال خيالاً وخِيلةً وخَيلة"... ظنّه، ... و"تخيلّه": ظنّه وتفرسه و"خُيل" عليه شبه، و"أخال" الشيء أشتبه يقال هذا الأمر لا "يخيل" على أحد، أي لا يشكل.. وفلان يمضي على "المخيل" أي على ما "خيلت" أي ما شبهت يعني على غرر من غير يقين، وقد يأتي "خلت" بمعنى علمت.... و"تخيلت" السماء: أي تغيمت.... و"أخالت" الناقة: إذا كان في ضرعها لبن، قال ابن سيده أراد على التشبيه بالسحابة[770].

وقد أورد الزبيدي في التاج فيما نقله عن الراغب: "التخيل" تصور خيال الشيء في النفس و"الخيال": ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صورة، وقال الراغب: أصل "الخيال" القوة المجردة كالصورة المتصورة في المنام وفي المرآة، وفي القلب، ثم استعمل في كل أمر متصور، وفي كل دقيق يجري مجرى الخيال قال و"الخيال" قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور

---

[769] سورة طه، آية 66.

[770] ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ص226-227-228، مادة خيل.

المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليه فهو خزانة للحس المشترك ومحله البطن الأول من الدماغ.

و"خيل" إليه أنه كذا على ما لم يسم فاعله من التخيل والوهم ومنه قوله تعالى: "يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ"[771] و"التخييل": تصوير خيال الشيء في النفس[772]. الدلالة العقلية المحضة المتصورة في الذّهن، هي الخيال و"التخيل"، إلا أن ارتباط هذا الفعل بالفعل المادي الملموس له أصوله في المعاجم. وقد ذكر صاحب المقاييس أن "الخاء والياء واللام أصلٌ واحد يدل على حركة في تلّون فمن ذلك "الخيال"، وهو الشخص، وأصله ما يتخيله الإنسان في منامه لأنه يشبه ويتلّون. ويقال "خيلت" الناقة إذا وضعت لولدها "خيالاً" يفزع منه الذئب فلا يقربه"[773] فالحركة في تلون، والناقة التي تضع لولدها "خيالاً" يفزع منه الذئب دلالة مادية محسوسة لهذا الأصل اللّغوي. "فالخيال": "هو خشبة عليها ثياب سود تنصب للطير والبهائم فتظنّه إنساناً"، وقول الراجز:

"تخالها" طائرة ولم تطر كأنها خيلان راعٍ محتظر

(الرجز)

أراد "بالخيال" ما ينصبه الراعي عند حظيرة غنمه، "وخيلّ" للناقة و"أخيل" وضع لولدها "خيالاً" ليفزع منه الذئب فلا يقربه"[774].

ومن هذه الدلالات المحسوسة تنمو المفردة إلى الدلالة العقلية المجردة، بجامع حركة أو صورة غير حقيقية، فهي صورة موهمة في الحظيرة، وصورة مستعادة في الذّهن أحياناً، ومتوقّعة أحياناً أخرى قد تطابق الحقيقة أو لا تطابقها.

---

(771) سورة طه، آية 66.

(772) الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص313، 314، مادة خيل.

(773) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص235، 236، مادة خيل.

(774) ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ص231، مادة خيل.

ويبدو أيضاً أن علاقةً تربط "التخايل" وهو الكبر بهذا المعنى العقلي المجرد، فإذا "اختال" الإنسان كبراً فلا بد أنه "تخيل" وتصور في ذهنه شخصه شخصاً عظيماً يفضلُ من حوله فترفّع عمن حوله غروراً، "وذكر صاحب أساس البلاغة في دلالة "اختال": "اختال" في مشيته و"تخيل" و"خايله": فاخره، قال الطرماح:

إذا ذهب "التخايل" والتباهي لقيت سيوفنا جن الجناة[775]

(الوافر)

(7) "دبر":

استخدم هذا الأصل اللغوي في القرآن الكريم مزيداً ليدلّ على واحد من ألفاظ العقل. قال تعالى:"أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا"[776]، قال الزمخشري: "تدبر" الأمر: تأمله والنظر في "إدباره" وما يؤول إليه في عاقبته ومنتهاه ثم استعمل في كلّ تأمل، فمعنى "تدبر" القرآن الكريم تأمل معانيه وتبصر ما فيه[777]. وفي التاج: و"الدبر" من كل شيء عقبه ومؤخره. و"الدبر": الظهر، و"دبر" الرجل "دبراً" ولّى كادبر، و"الدابر": آخر كل شيء. و"التّدبر": النظر في عاقبة الأمر أي إلى ما يؤول إليه عاقبته كالتدبر (وقيل "التدبر" التفكر أي تحصيل المعرفتين لتحصيل معرفة ثالثة، ويقال عرف الأمر "تدبراً" أي بآخره)[778] قال جرير:

ولا تتقون الشر حتى يصبكم ولا تعرفون الأمر إلا "تدابرا"[779]

(الطويل)

---

[775] الطرماح: الطرماح بن حكيم، **ديوان الطرمّاح**، ص33.

[776] سورة النساء، آية 82.

[777] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص529.

[778] الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص97، مادة دبر.

[779] جرير، جرير بن عطية: **ديوان جرير**، ص49.

وقد ذكر ابن منظور فيما نقله عن أبي عبيدة، "المدابر": الذي يضرب بالقداح و"دابرت" فلاناً عاديته. و"دبر" الأمر و"تدبره": نظر في عاقبته، و"استدبره" رأى في عاقبته ما لم ير في صدره. و"التدبر" في الأمر: أن تنظر فيما تؤول إليه عاقبته. و"التدبر" التفكير فيه[780].

اتفقت المعاجم على الدلالة الخاصة لمعنى "تدبر" وانتقالها من المعنى المحسوس إلى المعنى العقلي المجرد. "فالدبر" هو العاقبة والمؤخّرة من كل شيء. فذكر ابن فارس في معنى "دبر" "أصل هذا الباب أن جلّه في قياسٍ واحد وهو آخر الشيء وخلفه خلاف قبله وتشذّ عنه كلمات يسيرة نذكرها، فمعظم الباب أن "الدبر" خلاف القبل، و"الدبر" ما أدبرت به المرأة غزلها حين تفتله، قال ابن السكّيت: القبيل من الفتل: ما أقبلت به إلى صدرك، و"الدبير" ما أدبرت به عن صدرك. وتقول: جعلت قوله "دبر" أذني، أي أغضيت عنه وتصاممت.

وقطع ا "دابرهم": أي آخر ما بقي منهم، و"الدابر" من السهام الذي يخرج من الهدف.

و"التدبير": أن يدبر الإنسان أمره، وذلك أنه ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره"[781].

وهذا ما ذكره أيضاً الزمخشري في الأساس: "تدبر" الأمر: نظر في عواقبه"[782].

ومن المجاز ما ذكره الزبيدي: "ومن المجاز جئتك "إدبار" الشهر أي آخره[783].

إذن تنتقل الدلالة المحسوسة من دبير الغزل عند فتله إلى دلالات مجازية أخرى لتطلق على آخر الأشياء والأزمان والأماكن والناس والحيوان، إلى أن تنتقل إلى الدلالة العقلية التي تدل على النظر والتفكّر والاستدلال بطريق منطقي متسلسل، فمن ينظر في عاقبة الأمور لا بد وأنه قام بإعمال فكره في المسألة حتى يصل إلى العاقبة، وهذا هو "التدبر" والتأمل الذي دعانا إليه القرآن الكريم.

---

[780] ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص268، مادة دبر.

[781] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص324، 325، مادة دبر.

[782] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص223. ط2، مادة دبر.

[783] الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص197، مادة دبر.

(8) "درس":

وردت هذه اللّفظة في القرآن الكريم لتدل على واحد من معاني ألفاظ العقل قال تعالى: "وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"[784]. قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: "ومعنى (درست) قرأت وتعلّمت، وقرئ: دارست، أي دارست العلماء، و"درست" بمعنى قَدِمت هذه الآيات وعفت، كما قالوا: أساطير الأولين و"درست" بضم الراء، مبالغة في "درست" أي اشتد دروسها. و"درست" على البناء للمفعول بمعنى قرئت أو عفيت"[785].

ذكر اللّغويون في معنى هذه الآية نقلاً عن المفسرين معنى العلم. فقد ذكر ابن منظور في لسانه من معاني "درس": "درس" الكتاب "يدرسه درساً ودراسة ودارسه" من ذاك، كأنّه عانده حتى انقاد لحفظه، وقد قرئ بهما "وليقولوا درست"، وليقولوا "دارست"، وقيل "درست" قرأت كتب أهل الكتاب و"دارست": ذاكرتهم وقرئ: "درست" و"درست" أي هذه أخبار قد عفت وامحت، و"درست" أشد مبالغة. وروي عن ابن العباس في قوله عزوجل: "وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ"، قال معناه وكذلك نبين لهم الآيات من هنا ومن هنا لكي يقولوا أنك "درست" أي تعلّمت"[786].

إلا أن دلالة الأصل لمادة "درس" كما تجمع عليها المعاجم الأصلية هي الإمحاء والزوال "درس" الشيء والرسم"يدرس" "دروساً" بالضم (عفا) و"درسته" الريح "درساً" إذا تكررت عليه فعفته. ومن المجاز "درس" الكتاب "يدرسه دراسة" بالكسر ويفتح قرأه. وفي الأساس: كرّر قراءته وفي اللّسان كأنه عانده حتى انقاد لحفظه. و"درسه تدريساً" للمبالغة ومنه "مدرس" المدرسة"[787].

من الدلالة المادية المحسوسة إلى الدلالة العقلية المجردة، فمن الإمحاء والخفاء في الطريق بفعل عمل الريح المتكرر إلى تكرار الفعل لأمور كثيرة منها القراءة والحفظ لتصل إلى معنى العلم

---

(784) سورة الأنعام، آية 105.

(785) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص52، 53.

(786) ابن منظور: **لسان العرب**، ج6/ص79، مادة درس.

(787) الزبيدي: **تاج العروس**، ج5/ص149، مادة درس.

والتعلّم، والذي يحتاج إلى المراجعة والتكرار كما تكرر الريح على الرسوم ليحصل هذا العلم ويثبت في عقولنا. وهذا ما يؤكده أيضاً صاحب المقاييس إذ يذكر أن "درس": "أصل واحد يدل على خفاء وخفض وعفاء. "الدرس" الطريق الخفي. يقال "درس" المنزل عفا، والمرأة حاضت.."[788].

وما نؤكده أيضاً باقي الدلالات المجازية ونذكر منها ما أورده الزمخشري في أساس البلاغة "ومن المجاز: "درس" الحنطة دراساً: داسها للحفظ. و"درس" الناقة: راضها. و"درس" الكتاب كرر قراءته درساً ودراسة. و"درس" الثوب: أخلق، وطريق "مدروس": كثر مشي الناس عليه حتى ذلّلوه. و"دارس" الذنوب: قارفها"[789].

فالتكرار لكل ما سبق، هو الأصل الذي تقوم عليه الدلالة الخاصة بفعل العقل وهو التكرار والمعاودة والمعاندة للفعل ليثبت ويحصل التعلّم لا ليمحي الأثر، وإنما ليذلّل الطريق.

(9) "درك":

"درك" أصلٌ لغوي من ألفاظ العقل التي وردت في القرآن الكريم، وأقرب ما يكون لفظ "الإدراك" في أذهاننا إلى المعنى العقلي المجرد والذي يوحي لنا بمعاني الفهم والوعي.

إلا أن أصل تلك الدلالة كما سنراها في المعاجم الأصلية تعني التتابع والتلاحق. وفي اللّسان: "الدرك": اللحاق"[790].

وفي التاج: "وأدرك" الشيء: تتابع، وبه فسر قوله تعالى:"فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ"[791]. و"الدرك" أسفل كل شيء ذي عمق. وقال ابن الأعرابي: الطبق من أطباق جهنم. وقال تعالى: "إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ"[792]. "أدرك":

---

[788] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص267، مادة درس.

[789] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص125، مادة درس.

[790] ابن منظور: **لسان العرب**، ج10/ص419، مادة درك.

[791] سورة الشعراء، آية 61.

[792] سورة النساء، آية 145.

بلغ علمه أقصى الشيء. ومنه "المدركات" الخمس، و"المدارك" الخمس، يعني الحواس الخمس وقوله تعالى: "فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ"[793]. أي لا تخاف أن يدركك فرعون ولا تخشاه" "لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ"[794] منهم من حمله ذلك على البصر الذي هو الجارحة ومنهم من حمله على البصيرة أي لا تحيط حقيقته الذات المقدسة"[795].

نلاحظ هذه الدلالة العقلية المجردة التي تبلغ الدرجة القصوى في بلوغ العلم. إلا أن أصل تلك الدلالة تنبع من دلالة مادية ملموسة واضحة إضافةً إلى ما ذكرناه من التتابع والتلاحق، فقد ذكر ابن فارس أن "درك": "أصل واحد وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه.... و"تدارك" القوم لحق أولهم آخرهم فأما قوله "بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِي ٱلْأَٰخِرَةِ"[796] فهو من هذا، لأن علمهم أدركهم في الآخرة فلم ينفعهم. و"الدرك": القطعة من الحبل تشد في طرف الرشاء إلى عروه الدلو لئلا يأكل الماء الرشاء"[797]. "فهو قطعة حبل يوثق في الحبل الكبير ليكون هو الذي يلي الماء، فلا يعفن عند الاستقاء"[798].

يتضح مما سبق علاقة معنى "الإدراك" بمعنى بلوغ أقصى درجات العلم بالدلالة الملموسة لهذا الأصل، فكان حصول العلم أو بلوغ أقصى شيء منه لا يكون جملة واحدة أو أن الإنسان يصل إليه فجأة، وإنما يكون بتتابعه وتلاحقه مرة بعد أخرى، وكما يتبع الحبل الصغير ويلحق بالحبل الكبير في طرف رشاء الماء ليبلغ غايته الصالحة في استقاء الماء.

(10) "دري":

---

[793] سورة طه، آية 77.

[794] سورة الأنعام، آية 103.

[795] الزبيدي: **تاج العروس**، ج7/ص136، 138، مادة درك.

[796] سورة النمل، آية 66.

[797] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص269، مادة درك.

[798] ابن منظور: **لسان العرب**، ج10/ص423، مادة درك.

"دري" أصلٌ لغوي من أفعال العقل التي تدل على العلم والفطنة، وفي اللّسان تأتي معنى "درى" الشيء: "علمه... ويقال "دريت" الشيء "أدريه" عرفته و"أدريته" غيري إذا أعلمته... وفي التنزيل العزيز:"وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦ"[799] و قوله تعالى: "وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحُطَمَةُ"[800] تأويله أي شيء أعلمك ما الحطمة. و"درى" الصيد "درياً" و"ادراه" "تداراه": ختله، قال:

فإن كنت لا "أدري" الظباء، فإنني أدس لها تحت التراب الدواهيا؟؟"[801]

(الطويل)

"دري" أصلٌ يدل على العلم والمعرفة كما تتفق على ذلك المعاجم الأصيلة وقد ذكر ابن فارس أن في الدال والذال والراء والحرف المعتل المهموز: "أما الذي ليس بمهموز فأصلان فأحدهما مقصد الشيء واعتماده طلباً، والآخر حدة تكون في الشيء. وأما المهموز فهو أصل واحد، وهو دفع الشيء".

و"الدرية": الدابة التي يسير بها الذي يصيد الصيد ليصيده، يقال: "دريت وادريت" قال الأخطل:

وإن كنت قد أقصدتني إذ رميتني بسهمك والرامي يصيد ولا "يدري"

(الطويل)

قال ابن الأعرابي "تدريت" الصيد إذا نظرت أين هو ولم تره بعد. و"دريته" ختله. فأما قوله "ادريت": أي تعلمت "لدريته" أي هو القياس واحد... وفلان حسن "الدرية" كقولك حسن الفطنة، والأصلُ الآخر: قولهم الّذي يسرح به الشعر"[802].

وفي التفسير "يدري" بمعنى يعلم، وذكر الزمخشري في تفسير قوله تعالى: "فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُلۡ ءَاذَنتُكُمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۖ وَإِنۡ أَدۡرِيٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٞ مَّا تُوعَدُونَ"[803]. "ما توعدون"

---

[799] سورة يونس، آية 16.

[800] سورة الهمزة، آية 5.

[801] ابن منظور: **لسان العرب**، ج14/ص254، مادة دري.

[802] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص271، مادة دري.

[803] سورة الأنبياء، آية 109.

من غلبة المسلمين عليكم كائن لا محالة، ولا بد من أن يلحقكم ذلك الذّلة والصغار، وإن كنت لا "أدري" متى يكون ذلك لأن الله لم يعلمني علمه ولم يطلعني عليه، والله عالم لا يخفى عليه ما تجاهرون به من كلام الطعانين في الإسلام"[804].

ولم يذكر الزمخشري في الأساس استخدامات مجازية لهذا الأصل، وذكر المجاز للأصل المهموز إذ يقول: "دريت" الشيء: ختلته و"داريته" خاتلته وعليك "بالمداراة" وهي الملاحظة كأنك تخاتله. ومن المجاز: لطمه القوس "بالمدرى"، وهو القرية شبهه "بمدرى" الشعر في حدة طرفه"[805].

ومن خلال تتبع دلالة هذا اللّفظ يتضح ارتباط الدلالة الأولى المحسوسة في "دري"، وهي طلب الصائد وتتبعه الصيد ومخاتلته حتى يظفره، بالدلالة المجردة بمعنى العلم بالشيء، وكأن في الوصول إلى العلم بالشيء و"الدراية" به يحتاج إلى تتبع واعتماد طلب و"مداراة" كما الأمر في تتبع فريسة الصيد.

وما لاحظته أيضاً أن حرفي الدال والراء متتابعين كما في درس ودرك و"درى"، صوت يدلّ على التتابع والتلاحق والمعاودة ففي الدرس معاودة وتكرار -كما رأينا-، وفي التدارك تلاحق وتتابع للوصول إلى الغاية، وكذلك الأمر في "دري" وكلها أصول ترتبط بأفعال العقل المتصلة بالعلم والمعرفة.

---

(804) الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص136.

(805) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص230، مادة درك.

(11) "ذكر":

"ذكر" أصل لغوي ورد في القرآن الكريم بدلالة تتعلّق بفعل من أفعال العقل وهو خلاف النسيان، "فالذكر": الحفظ للشيء وتذكره و"الذكر" أيضاً الشيء يجري على اللّسان. وقوله تعالى: "وَٱذۡكُرُواْ مَا فِيهِ"[806] أي ادرسوا ما فيه، و"الذكرى" بالكسر نقيض النسيان، وكذلك "الذكرة". قال كعب ابن زهير:

أنّى ألم بك الخيالُ يطيفُ ومطَافُه لك "ذُكْرةٌ" وشُعوفُ (الكامل)

والشعوف الولوع بالشيء. و"استذكر" الرجل: ربط بإصبعه خيط ليذكر به حاجته. و"استذكر" الشيء: درسه "للذكر والاستذكاره": الدراسة للحفظ و"التذكر": "تذكر" ما أنسيته قال تعالى: "وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنۡهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ فَأَرۡسِلُونِ"[807] أي "ذكر" بعد نسيان. و"ذكرت" الشيء بعد النسيان "ذكرته" بلساني وبقلبي"[808].

وقد أورد صاحب التاج فيما نقله عن الراغب في المفردات مقارنة لطيفة بين "الذكر" والحفظ في أفعال العقل: "وقال الراغب في المفردات "الذكر" تارة يراد به هيئة للنفس، يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ، إلا أن الحفظ يقال اعتباراً بإحرازه، و"الذكر" يقال اعتباراً باستحضاره. وتارة يقال لحضور الشيء والقلب أو القول، ولهذا قيل "الذكر" ذكران ذكر بالقلب وباللّسان، وأورد ابن غازي المسيلي في تفسير قوله تعالى: "ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرًا كَثِيرًا"[809] "الذكر" نقيضه النسيان لقوله تعالى: "وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ أَنۡ أَذۡكُرَهُۥ"[810] النسيان محلّه القلب فكذا "الذكر" لأن الضدين يجب اتحاد محلهما وقيل هو ضد الصمت والصمت

---

[806] سورة البقرة، آية 63.

[807] سورة يوسف، آية 45.

[808] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص229، مادة ذكر.

[809] سورة الأحزاب، آية 41.

[810] سورة الكهف، آية 62.

محله اللّسان" و"التذكير": الوعظ، "فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ"[811] "الاستذكار" كالدراية والحفظ و"استذكر" الشيء درسه للحفظ[812].

ومن المجاز ما أورده الزمخشري في أساس البلاغة: "ومن المجاز له "ذكر" في الناس أي صيت وشرف. "وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَ"[813]. وأرض "مذكار" تنبت ذكور البقل خلاف الأحرار التي تؤكل[814].

وإذا كان "الاستذكار" في اللّغة يبدأ في دلالته اللّغوية من فعل محسوس وهو ربط الخيط بالإصبع لتذكّر الحاجة، فإن هذه الدلالة أصبحت مؤصلة في المعاجم لتدل على المعنى العقلي المجرد وهو ضد النسيان. وهذا ما ذكره أيضاً ابن فارس "فالذكر" عنده: "أصلان "فالمذكِر" التي ولد ذكراً..... والأصل الآخر: "ذكرت" الشيء خلاف نسيته ثم حمل عليه "الذكر" باللسان ويقولون اجعله منك على "ذكر". أي لا تنسه. و"الّذكر" العلاء والشّرف وهو قياس على الأصل[815].

"فالذّكر" هو فعل عقلي قد يورد على اللّسان، وقد يبقى في القلب، وما هو إلا عمل من أعمال العقل الإنساني. وما زال تحديد مكان الذاكرة في دماغ الإنسان عصياً على علماء التشريح، وهم في حيرة من أمرهم ما إذا كان يختص بهذا الفعل العقلي جزء معين في الدماغ أم أن "التذكر" عملية تتولاها أنسجة في أماكن مختلفة في الدماغ.

(12) "سفه":

---

[811] سورة الغاشية، آية 21.

[812] الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص226، 228، مادة ذكر.

[813] سورة الزخرف، آية 44.

[814] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص140، مادة ذكر.

[815] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص358-359 مادة ذكر.

"سفه" أصلٌ لغوي ورد في القرآن الكريم، وهو أحد ألفاظ العقل التي نحن بصدد الحديث عنها. و"السفه" كما جاء في اللّسان: "خفة الحلم، وقيل نقيض الحلم، وأصله الخفّة والحركة، وقيل الجهلُ وهو قريب بعضه من بعض"[816].

"فالسفه" واحد من ألفاظ أفعال العقل التي تنفي المعرفة عنه أو تنتقصها منه، كما الأمر في جهل أيضاً. و"السفه" عند ابن فارس "أصلٌ واحد، يدل على خفّة وسخافة وهو قياس مطرد فالسفه ضد الحلم"[817].

وقد وردت في القرآن الكريم لتدل على هذا المعنى قال تعالى: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَـٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ"[818]. فسر الزمخشري معنى "السفه" في هذه الآية بقوله: "... "السفه" سخافة العقل وخفة الحلم"[819]، ووردت أيضاً بمعنى الجهل في القرآن الكريم. قال تعالى: "وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا"[820] قال اللحياني بلغنا أنهم النساء والصبيان الصغار لأنهم جهال بموضع النفقة"[821]. وقد أجمعت المعاجم الأصلية على سوق هذه الدلالة "فالسفه" عند الزبيدي: "السفه" محركة كسحاب وسحابة خفة الحلم أو نقيضه"[822]. وعند تقصي الدلالة المحسوسة لهذا الأصل اللّغوي نجد أنها تدلّ على حركة الريح فيقال "تسفّهت" الريح إذا مالت، فالريح لا تحرك الشيء إلا إذا استخفّته. "... يقال "تسفهت" الرياح إذا مالت قال ذو الرمة:

---

[816] ابن منظور: **لسان العرب**، ج13/ص497، مادة سفه.

[817] ابن فارس: **مقاييس اللّغة**، ج9/ص79، مادة سفه.

[818] سورة البقرة، آية 13.

[819] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص75.

[820] سورة النساء، آية 5.

[821] ابن منظور: **لسان العرب**، ج13/ص499، مادة سفه.

[822] الزبيدي: **تاج العروس**، ج9/ص390، مادة سفه.

مشَين كما اهتزت رياح "تسفّهت" أعاليها مر الرياح الرواسم[823]

(الطويل)

وكذلك ربط ابن منظور المعنى المادي المحسوس دون أن يشير إلى ذلك بالمعنى المجرد إذ يقول: "السفيه" الخفيف العقل من قولهم "تسفّهت" الرياح الشيء إذا استخفه فحركته"[824]. ومن الدلالات المجازية التي أوردها الزمخشري في الأساس لهذا الأصل اللّغوي قوله: "ومن المجاز ثوب "سفيه"، رديء النسج كما يقال: سخيف وزمام "سفيه" مضطرب وذلك لمرح الناقة ومنازعتها إياه[825] قال ذو الرمة:

وأبيض موشِى القميص نصبتُه على ظهر مقلاتٍ "سفيهٍ" جديلُها

(الطويل)

نلاحظ أن الاضطراب والخفّة والرداءة هي الجامع الذي يجمع هذه الدلالات المجازية بالدلالة الأصلية. وكذلك الأمر بالنسبة للدلالة العقلية فهي دلالة عقلية سلبية -إن صح التعبير- تدل على الجهل وخفّة الحلم كما ورد سابقاً.

(13) "شعر":

"شعر" أصلٌ لغوي من أفعال العقل التي وردت في القرآن الكريم، وقد وردت في القرآن الكريم بمعنى العلم الذي هو أهم أفعال العقل، قال تعالى: "يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ، فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ"[826].

---

[823] ابن فارس: **مقاييس اللّغة**، ج3/ص79، 80، مادة سفه.

[824] ابن منظور: **لسان العرب**، ج13/ص497، مادة سفه.

[825] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص208، مادة سفه.

[826] سورة البقرة، الآيات 9-10.

ذكر الزمخشري في الكشاف في تفسير هذه الآية معنى يشعرون: "الشعور" علم الشيء علم حس من "الشعار"، و"مشاعر" الإنسان حواسه، والمعنى لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس، وهم لتمادي غفلتهم كالذي لا حس له"[827].

وذكر ابن فارس في دلالة هذا الأصل اللّغوي أن "شعر": "أصلان معروفان يدل أحدهما على ثبات والآخر على عِلْم وعلَم"[828].

وقد اتفقت -كما سنرى- المعاجم اللّغوية في دلالة هذا الأصل اللّغوي على ما ذكره ابن فارس، وما يهمنا هو الأصل الذي يدل على معنى العلم وكيفية تطور هذه الدلالة من المعنى المحسوس إلى المعنى المجرد، كما سنرى.... "فشعر" به شعر ويشعر... عِلم.... وليت "شعري" ليت علمي أو ليتني علمت، ..... وفي الحديث: ليت "شعري" ما صنع فلان أي ليت علمي حاضر أو يحيط بما صنع، فحذف الخبر، وهو كثير في كلامهم. و"أشعره" الآخر و"أشعره" به: أعلمه إياه وفي التنزيل: "وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ"[829].

أي وما يدريكم"[830]، فهذه هي الدلالة العقلية التي ساقتها المعاجم الأصلية، ومما يضيفه صاحب التاج في دلالة (الشعر) بالكسر: "والشعر" بالكسرة... هو كالعلم وزناً ومعنى وقيل هو العلم بدقائق الأمور وقيل هو الإدراك بالحواس وبالأخير فسر قوله تعالى:"وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ"[831].

قال المصنف في البصائر: لو قال في كثير مما جاء فيه لا "يشعرون" لا يعقلون لم يكن يجوز؛ إذ كان كثير مما لا يكون محسوساً، قد يكون معقولاً انتهى، (ثم غاب على منظوم القول لشرفه بالوزن والقافية أي بالتزام وزنه على أوزان العرب، والإتيان له بالقافية التي تربط وزنه وتظهر معناه وإن كان كل علم "شعراً") حيث غاب الفقه على علم الشرع والعود على علم المندل...."[832].

---

[827] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص67.

[828] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج3/ص193، مادة شعر.

[829] سورة الأنعام، آية 109.

[830] ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص409، مادة شعر.

[831] سورة الزمر، آية 55.

[832] الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص300، 301، مادة شعر.

نلاحظ أن "الشّعور" هو العلم بطريق الحواس، فهو علم محسوس بالحواس، ومعلوم أن الحواس هي أدوات العقل ووسائله وقد استخدم هذا الأصل في القرآن الكريم لدلالات عقلية مجردة ودلالات محسوسة ولذلك سميت حواس الإنسان "مشاعره" فهي التي "تستشعر" العلم أولاً ويلتصق بها لينتقل فيما بعد إلى العقل، قال ابن منظور: "المشاعر": الحواس، قال بلعاء بن قيس:

والرأس مرتفع فيه "مشاعره" يهدي السبيلَ له سمع وعينان[833]

(البسيط)

والدلالة المحسوسة لهذا الأصل اللغوي تبدأ من معنى "الشّعار": أي العلامة في الحرب وغيرها التي هي دليل ورمز لمعارف وأشياء شتى، فكذلك "الشعور" هو علامة ووسيلة للوصول إلى العلم. ذكر ابن منظور في معنى "الشعار" و"أشعر" البدنة قوله: "الشعار": العلامة في الحرب وغيرها و"شعائر" العسكر أن يسموا لها علامة ينصبونها ليعرف الرجل بها رفقته... و"أشعر" البدنَة أعلمها، وهو أن يشق جلدها أو يطعنها في أسنمتها في أحد الجانبين بمبضع أو نحوه والجمع "شعائر". و"شعار" الحج مناسكه وآثاره وأعماله جمع "شعيره"، وكلّ ما جعل علَما لطاعة ا عزوجل كالوقوف والطواف والسعي والرمي والذبح.... و"المشعر" الحرام؛ لأنه معلم للعبادة وموضع"[834].

(14) "ظن":

أصلٌ يدل على معنى من ألفاظ أفعال العقل التي أوردت المعاجم اللّغوية دلالتها، فيما يعرف بالأضداد.

"فالظن": شك ويقين. ونقل ابن منظور عن ابن سيده في المحكم: "الظن" شك ويقين، إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم" وفيما نقله ابن منظور أيضاً عن الذهبي "الظن" يقين وشك، أنشد أبو عبيدة:

---

(833) ابن منظور: **لسان العرب**، ج4/ص412-413، مادة شعر.

(834) ابن منظور: **لسان العرب**، ص413، 414، مادة شعر.

"ظني" بهم كعسى، وهم بتنوفةٍ يتنازعون جوائز الأمثال (الكامل)

.... وفي التنزيل العزيز:"إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ"[835]؛ أي علمت، وكذلك قوله عزوجل: "وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ"[836] أي علموا، يعني الرسل، أن قومهم قد كذبوا فلا يصدقونهم"[837].

إنها شواهد أوردها اللسان لتدل على معنى الشك واليقين.

وقد ذكر صاحب التاج أن ("الظن" التردد والراجح بين طرفي الاعتقاد غير الجازم)[838].

ويبدو أن أكثر الظّن في القرآن الكريم يأتي بمعنى العلم، فقد ذكر ابن فارس في ظن: أنها "أصل صحيح واحد يدل على معنيين مختلفين يقين وشك،..... "قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ"[839] أراد وا أعلم يوقنون. والعرب تقول ذلك وتعرفه. قال شاعرهم دريد بن الصمة في الأصمعيات:

فقلت لهم "ظُنوا" بألفَي مدججٍ سراتهم في الفارسي المسردِ[840] (الطويل)

أراد استيقنوا، وهو في القرآن كثير[841].

يعني أن "الظن" في القرآن الكريم يدلّ في أكثير آياته على معنى اليقين والعلم، ذكر الزمخشري في تفسير قوله تعالى:"قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٖ قَلِيلَةٍ غَلَبَتۡ فِئَةٗ كَثِيرَةَۢ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ"[842].

---

[835] سورة الحاقة، آية 20.

[836] سورة يوسف، آية 110.

[837] ابن منظور: **لسان العرب**، ج13 /ص272، مادة ظن

[838] الزبيدي: **تاج العروس**، ج9/ص271، مادة ظن.

[839] سورة البقرة، آية 249.

[840] الأصمعي: عبد الملك، **الأصمعيات**، ص54. وروايته جاءت في الأصمعيات:

علانيةٌ "ظُنّوا" بألفي مدججٍ سراتهم في الفارسي المسرد

[841] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج3/ص462، مادة ظن.

(قال الذين يظنون) يعني الخاص منهم الذين نصبوا بين أعينهم لقاء ا وأيقنوا، أو الذين تيقنوا أنهم يستشهدون عما قريب، ويلقون ا ، والمؤمنون مختلفون في اليقين ونصوع البصيرة"[843].

ومن الدلالات لمعنى "ظن" بمعنى الشك تسمية الرجل المتهم "بالظنين"؛ لأنه موضع شك "ورجل "ظنين" متهم، وهو "ظنتي" أي موضع تهمتي، وبئر "ظنون"، أي لا يوثق بمائها"[844].

وهذه البئر "الظنون" هي إحدى الدلالات المادية لهذا الأصل اللغوي. فالماء "الظنون" كما في اللّسان: "الذي نتوهمه ولست على ثقة منه. و"الظنة" القليل من الشيء، ومنه بئر "ظنون" قليلة الماء، قال أوس بن حجر:

يجود ويعطي المال من غير "ظِنة" ويحطم أنفَ الأبلجِ المتظلِّمِ (الطويل)

وفي المحكم: بئر "ظنون" قليلة الماء لا يوثق بمائها، وقال الأعشى في "الظنون" وهي البئر التي لا يدري أن بها ماء أم لا:

ما جعل الجد "الظّنون" الذي جنب صـوب اللجِب الماطِرِ (السريع)

مثل الفـراتي، إذا ما طـما يقـذف بالبوصي والماهر[845] (السريع)

فالدلالة المادية لهذا الأصل هي الشيء القليل، والشيء القليل من الماء وغيره هو موضع شك لا يوثق به. وقد نصل إلى العلم بعد الشك ثم التمحيص، ومن هنا يأتي "الظّن" بمعنى العلم بالمعنى العقلي المجرد، ولم نجد له تلك الأصول المادية إلا لدلالته على معنى الشك، وهذا ما سنراه عند الحديث عن بعض ألفاظ العقل الأخرى.

(15) "عرف":

---

(842) سورة البقرة، آية 249.

(843) الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص291.

(844) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص524، مادة ظن.

(845) ابن منظور: **لسان العرب**، ج13/ص275، مادة ظن. وورد البيت في **ديوان الأعشى**، ص189.

"عرف" أصلٌ لغوي ورد في القرآن الكريم بدلالات مختلفة أهمها معنى العِلم، "فعرف" كما في اللسان: "العرفان" العلم... و"عرفه" الأمر أعلمه إياه"... و"التعريف" الإعلام. و"التعريف" أيضاً إنشاد الضالة، و"عرف" الضالة ونشدها.... و"اعترف" القوم: سألهم، وقيل سألهم عن خبر ليعرفه"... و"تعرفه" المكان وفيه: تأمّله به، أنشد سيبويه:

وقالوا: "تعرّفْها" المنازل من منى وما كل من وافى منى أنا عارفُ[846]

(الطويل)

"فالمعرفة" إذن هي العلم أو طلب العلم بالشيء ونشدانه كما تنشد الضالة، وكذلك التأمل. "فالتعرف" إلى الشيء يكون بعد فترة التأمل أو التطلّب.

وقد أورد الزبيدي نقلاً عن الراغب في التاج مفارقةً دقيقة للتفرقة بين المعرفة والعلم، إذ يقول: "وقال الراغب "المعرفة" و"العرفان" إدراك الشيء بتفكّر وتدبر لأثره فهي أخص من العلم ويضاده الإنكار، ويقال فلان "يعرف" ا ورسوله، ولا يقال "يعلم" ا متعدياً إلى مفعول واحد لما كان "معرفة" البشر تعالى هو تدبر آثاره دون إدراك ذاته ويقال ا "يعلم" كذا ولا يقال يعرف كذا لما كانت "المعرفة" تستعمل في العلم القاصر المتوصل إليه بتفكيره، وأصله من "عرفت" أي أصبت عرفَه أي رائحته أو من أصبت عرفه أي حده"[847].

فكأن "المعرفة" لا تتأتى إلا بعد طلب لها ونشدان، فهي وصولٌ إلى المعلوم في تتابع.

وذكر ابن فارس في دلالة "عرف" أنهما "أصلان صحيحان يدل أحدهما على التتابع متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة"[848].

انقسم معنى "عرف" إلى دلالة مادية ملموسة ودلالة عقلية مجردة.

---

[846] ابن منظور: **لسان العرب**، ج9/ص236، 237، مادة ظن.

[847] الزبيدي: **تاج العروس**، ج6/ص192، مادة عرف.

[848] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج4/ص281، مادة عرف.

فالأولى "عرف" الفَرس. وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه... ومن الباب "العرفه" وجمعها "عرف" وهي أرض منقادة مرتفعة بين سهليتين تنبت كأنها "عرف" فرس ومن الشّعر في ذلك. والأصلُ الآخر "المعرفة" و"العِرفان": .... وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه؛ لأنه من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه ومن الباب "العرف"، وهي الرائحة الطيبة وهي القياس؛ لأن النفس تسكن إليها... قال سبحانه وتعالى: "ويدخِلُهم الْجنةَ عرفَها لَهم"[849]، أي طيبها..."[850].

والإنسان يتوصل إلى "معرفة" الخالق بعد طول نظر وتدبر وتأمل في مخلوقاته في هذا الكون قال تعالى:"وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ"[851]، ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية ما يدل على أن "المعرفة" تأتي مما يريه ا من آيات وعلامات تدعو الإنسان إلى "المعرفة"؛ إذ يقول: "ثم أمره أن يحمد ا ما خوله من نعمة النبوة التي لا توازيها نعمة، وأن يهدد أعداءه بما سيريهم من آياته التي تلجئهم إلى "المعرفة"، والإقرار بأنها آيات ا ، وذلك حين لا تنفعهم "المعرفة"، يعني في الآخرة"[852].

ومن الدلالات المجازية التي ذكرها الزمخشري في الأساس قوله: "ومن المستعار "اعراف" الريح والسحاب والضباب لأوائلها... و"اعرورف" البحر: ارتفعت أمواجه"[853]. قال الحطيئة:

وهند أتى من دِونها ذو غواربٍ يقمص بالبوصي مغْرورقٌ ورد[854]

(الطويل)

نلاحظ العلاقة بين المحسوس في دلالة (عرف) في بعض أبنيتها التي تدل على التتابع والتلاحق كما في عرف الفرس، والمعنى المجرد الذي يدل على العلم، "فالمعرفة" لا تكون إلا بتتابع

---

(849) سورة محمد، آية 6.
(850) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج6/ص192، مادة عرف.
(851) سورة النمل، آية 93.
(852) الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص375.
(853) الزمخشري، **أساس البلاغة**، ص295، مادة عرف.
(854) الحطيئة، جرول بن أوس: **ديوان الحطيئة**، ص39.

وتلاحق للنّظر والتأملّ فتسكن النفس وتطمئن إلى ما وصلت إليه من علّو في العلم، "كالعرف" الذي علا بتتابع الشعر عليه.

(16) "عقل":

ورد هذا الأصل اللّغوي في القرآن الكريم مرات عدة بلفظ "العقل" غالباً ليدل على الفهم والاستيعاب والرأي الصائب. قال تعالى: "الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ، إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ"[855].

ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "أنزلنا هذا الكتاب الذي فيه قصة يوسف في حال كونه قرآناً عربياً، وسمى بعض القرآن قرآناً لأن القرآن اسم جنس يقع على كلّه وبعضه، "لعلكم تعقلون" أراد أن تفهموه وتحيطوا بمعانيه ولا يلتبس عليكم"[856].

"فالعقل" عند ابن منظور: "الحِجر والنّهي ضد الحمق، والجمع "عقول""[857].

و"العقل" عند الزبيدي "العلم، وعليه اقتصر كثيرون، وفي اللسان "العقل" والحجر والنهية مثله في الصحاح وفي المحكم: "العقل" ضد الحمق أو هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، قال الراغب: "العقل" يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للذي يستنبطه الإنسان بتلك القوة "عقل"، ولهذا قال علي رضي ا عنه: "العقل" عقلان مطبوع ومسموع، فلا ينفع مطبوعاً إذا لم يكن مسموعاً... والأول هو المعنى لقوله عزوجل "وَمَا يَعۡقِلُهَآ إِلَّا ٱلۡعَٰلِمُونَ"[858]. وكل موضع ذم ا فيه الكفار بعدم "العقل" فإشارة إلى الثاني دون الأول لقوله تعالى:"صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٌ

---

[855] سورة يوسف، الآيات1، 2.

[856] الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص423.

[857] ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ص458، مادة عقل.

[858] سورة العنكبوت، آية 43.

فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ"[859]. ونحو ذلك من الآيات وكل موضع رفع فيه التكليف عن "العقل" لعدم العقل فإشارة إلى الأول"[860].

ومما ذكره ابن فارس أيضاً: "قال الخليل: "العقل" نقيض الجهل يقال "عقل" عقلاً إذا عرف ما كان يجهله، أو انجزر عما كان يفعله، ورجل "عقول"، إذا كان حسن الفهم وافر "العقل""[861].

وقد أوردت المعاجم أن معنى "العقل" أخذ من عقلت البعير، ونقل ابن منظور عن ابن الأنباري: "رجل "عاقلٌ" وهو الجامع لأمره ورأيه مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه".... و"عقَل" البعير... ثنى وظيفه مع ذراعه وشدهما جميعاً في وسط الذراع، وكذلك الناقة، وذلك الحبلُ هو "العقال" والجمع "عقُل""[862].

الدلالة الأولى لمادة "عقل": هي دلالة محسوسة، فأصل المعنى ضم قوائم البعير بعقال أو رباط... فكأن الإنسان يجمع و"يعقّل" العلم والمعرفة في دماغه ليكون "عاقلاً"، فهو القّوة المتهيئة لقبول العلم وجمعه ومن ثم فهمه واستنباطه. ومن الأصول المادية "عقل" أيضاً ما أوردته المعاجم من دلالات "العقل"، فقد أورد صاحب التاج في معنى "العقل": "العقل" قوة وغريزة أودعها ا سبحانه في الإنسان لتتميز بها عن الحيوان بإدراك الأمور النظرية. والحق أنه نور روحاني يقذف في القلب، والدماغ به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية واشتقاقه من "العقل" وهو المنع لنفس صاحبه مما لا يليق، أو من "المعقل" وهو الملجأ لالتجاء صاحبه إليه.... و"عقل" الشيء: فهمه[863]، نرى في هذا التحليل والربط لمادة "عقل" عند الزبيدي ما يؤكد ما ذكرته من نمو المفردة من الدلالة المحسوسة إلى الدلالة العقلية المجردة.

---

[859] سورة البقرة، آية 18.

[860] الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص25، مادة عقل.

[861] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج4/ص69-72، مادة عقل.

[862] ابن منظور: **لسان العرب**، ج11/ص459، مادة عقل.

[863] الزبيدي،: **تاج العروس**، ج8/ص25، 26، مادة عقل.

(17) "علم":

"علم" أصل لغوي ارتبط بالعقل ارتباطاً كبيراً. و"العِلْم" عرف بضده وهو الجهل بأبوابه ودلالاته المختلفة. "فالعلم" عند ابن منظور: "نقيض الجهل"... ونقل عن ابن جنّي "لما كان "العلم" قد يكون من الوصف به بعد المزاولة وطول الملابسة كأنه غريزة، ولم يكن على دخوله فيه، ولو كان ذلك لكان متعلّماً لا عالماً. فلما خرج بالغريزة إلى بابٍ فعلُ صار عالم في المعنى كعليم. فكسر تكسيره ثم حملوا عليه ضده. فقال جهلاء كعلماء وصار علماء كعلماء لأن "العلم" محلمة لصاحبه، وعلى ذلك جاء عنهم فاحش وفحشاء لما كان الفحش من ضروب الجهل نقيضاً للحلم"[(864)].

وأصلُ الدلالة لهذا الأصل اللّغوي كما تتفق المعاجم هو أثر الشيء يبقى بعد زواله أو زوال سببه، فقد ذكر ابن فارس في معنى (علم): "أصل صحيح يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره، ومن ذلك "العلامة" وهي معروفة، يقال "علّمت" على الشيء "علامة"، ويقال "أعلم" الفارس إذا كانت له علامة في الحرب. و"العلَم" الراية. و"العلم" الحبل وكل شيء يكون "معلَماً" خلاف المجهل قالت الخنساء:

وإن صخراً لتأتم الهداة به   كأنه علم في رأسه نار[(865)]   (البسيط)

"ومعالم" الطريق آثارها"[(866)]، ومن الدلالات العقلية أيضاً لمعنى "علم" ما ذكره صاحب التاج: "علم" به كسمع وشعر صريح في أن "العلم" والمعرفة والشعور كلها بمعنى واحد، فإنه يتعدى بنفسه في المعنى الأول، وبالباء إذا استعمل بمعنى شعر. وهو قريب من أكثر أهل اللغة والأكثر من المحققين يفرّقون بين الكل. و"العلم" عندهم أعلى الأوصاف؛ لأنه الذي أجازوا إطلاقه على ا تعالى، ولم يقولوا عارفٌ ولا شاعر"[(867)] وأضاف أيضاً نقلاً عن الراغب "العلم" إدراك الشيء بحقيقته وذلك ضربان إدراك ذات الشيء، والثاني الحكم على الشيء بوجود شيء، هو موجود له أو

[(864)] ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص417، مادة علم.

[(865)] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج4/ص109، مادة علم.

[(866)] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص564-565، مادة علم.

[(867)] الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص405، مادة علم.

نفي شيء منفي عنه، فالأول هو المتعدي إلى مفعول واحد نحو قوله تعالى:"لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡ"[868]، والثاني إلى مفعولين نحو قوله تعالى: "فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٍ"[869][870].

وهذا تعريف منطقي فالأشياء وأحكامها موجودة منذ الأزل، لا يعملها إلا ا فهو "العليم"، ونحن ندرك هذه الأشياء ونحكم عليها، وعندما نصل إلى النتيجة يحصل لنا "العلم"، ونصل إلى مرحلته في الباب الذي بحثنا ونقبنا فيه.

ونقل صاحب التاج عن المناوي في التوقيف: أن "العلم" هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، أو هو صفة توجب تمييز ألا يحتمل النقيض، أو هو حصول صورة الشيء في العقل[871].

نلاحظ نمو دلالة "يعلَم" من المحسوس إلى المجرد، "فالعلم" صورة وأثر في العقل نتثبت منه، ولا يسمي كذلك إلا إذا كان محلّ تأكيد وثقة، وكذلك الأثر على الطريق أو "العلامة" فهو دليل ثقة يهدي إلى الطريق، ودليل قاطع محسوس، ومن ذلك جاء تشبيه المشاهير بالأعلام. "ومن المجاز "العلم" سيد القوم وأعلام مأخوذ من الراية أو الحبل"[872].

و"العليم" هي من أسماء ا تعالى وصفاته، "من صفات ا عز وجل "العليم" و"العالم" و"العلاّم" قال ا عزوجل: "وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ"[873]، وقال: "عَٰلِمَ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ"[874]، وقال: "عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ"[875]. فهو ا "العالم" بما كان، وما يكون قبل كونه وبما يكون ولما يكن بعد أن يكون، لم يزل ولا يزال "عالماً" في السماء، سبحانه وتعالى أحاط علمه بجميع الأشياء ظاهرها

---

(868) سورة الأنفال، آية 60.

(869) سورة الممتحنة، آية 10.

(870) الزبيدي: **تاج العروس**، ج8/ص405، مادة علم.

(871) المصدر نفسه، ج8/ص405، مادة علم.

(872) المصدر نفسه، ج8/ص406، مادة علم.

(873) سورة يس، آية 81.

(874) سورة الزمر، آية 46.

(875) سورة المائدة، آية 109.

وباطنها، دقيقها وجليلها على أتم الإمكان، و"عليم" فعل من أبنية المبالغة ويجوز أن يقال للإنسان الذي علّمه علماً من العلوم "عليم" كما قال يوسف للملك: "إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ" [876][877].

و"العِلْم" علم عقلي و"علم" عملي، فإتقان "العمل" هي معرفة في العقل يواكبها تطبيق بعمل ما. ""علم" الأمر: أتقنه".... و"علمت" الشيء بمعنى عرفته "خبرته"[878].

وقد ذكر الزمخشري في تفسير "معلوم" في قوله تعالى: "وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعۡلُومٌ"[879]، كتاب "معلوم" مكتوب "معلوم"، وهو أجلها الذي كتب في اللّوح المبين"[880].

فالمكتوب "معلوم"، والكتابة هي توثيق لما حصل من "العلم". والإنسان لا يكتب عادة ولا ينشر إلا بعد أن يصل إلى "العلم". و"علم" ا أحاط بكل شيء وكتب في اللّوح. والكتابة هي أثر مادي ملموس ينبثق عن "العلم" اليقيني بعد أن يحصل هذا الأثر في العقل.

(18) "فقه":

"فقه" أصلٌ لغوي ورد في القرآن الكريم ليدل على "العلم" الذي يرتبط بأهم أفعال العقل. و"فقه" في اللّسان: "الفقه "العلم" بالشيء والفهم له، وغلب على "علم" الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم"[881].

ويبدو أن "الفقه" كما ذكر ابن منظور فيه تعلّم أو علم بالشيء وفهم له أيضاً، وإن أطلق على علم الدين لشرفه وسيادته. كما يذكر ابن منظور "إلا أنه يختص في مجال من مجالاته التي تحتاج أيضاً إلى الفهم والتمحيص والقياس".

---

(876) سورة يوسف، آية 55.

(877) ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص416، مادة علم.

(878) المصدر نفسه، ج12/ص417، مادة علم.

(879) سورة الحجر، آية 4.

(880) الزمخشري: **الكشاف**، ج2/ص549.

(881) ابن منظور: **لسان العرب**، ج13/ص522، مادة فقه.

وأضاف الزبيدي في التاج أن "الفقه" الفطنة، "الِفقه" بالكسر العلم بالشيء وفي الصحاح الفهم له

يقال أوتي فلان "فقهاً" في الدين أي فهماً فيه و"الفقه" (الفطنة)"[882].

وكذلك ابن فارس نجد أنّه جعل "الفقه" علم وإدراك. "الفاء والقاف والهاء أصلٌ صحيح واحد يدل على إدراك الشيء والعلم به"[883]، قال ا تعالى: "قَالُوا۟ يَـٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًا ۖ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَـٰكَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ"[884].

ذكر الزمخشري في تفسير قوله تعالى: "نفقه" ما نفهم كثيراً مما يقول، لأنهم كانوا لا يلقون إليه أذهانهم رغبة عنه وكراهية له"[885]، يدلنا هذا التفسير على أن "الفقه" يحتاج إلى تركيز وإدراك وفهم بأناة وروية.

ويبدو أن دلالات هذا الأصل اللّغوي جاءت لتدلّ على المعنى المجرد الذي يختص بالفهم والعقل ولم تستخدم في دلالات مجازية. ذكر الزمخشري في الأساس أيضاً: الدلالات الأصيلة لهذا الأصل اللغوي "وقال أعرابي لعيسى بن عمر شهد عليك "بالفقه" أي بالفهم والفطنة"[886].

(19) "فكر":

"فكر" أصل لغوي يرتبط بأهم أفعال العقل، "فالفكر" هو نتاج العقل البشري. وقد دعا القرآن الكريم إلى التفكّر في آيات ا ومخلوقاته. قال تعالى:"ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ

---

[882] الزبيدي: **تاج العروس**، ج9/ص403، مادة فقه.

[883] ابن فارس: مقاييس اللغة، ج3/ص442، مادة فقه.

[884] سورة هود، آية 91.

[885] الزمخشري: الكشاف، ج2/ص407.

[886] الزمخشري: أساس البلاغة، ص342، مادة علم.

جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ"[887].

ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية: "يتفكرون في خلق السماوات والأرض" وما يدل عليه اختراع هذه الأجرام العظام وإبداع صنعتها وما دبر فيها بما تكِل الأفهام عن إدراك بعض عجائبه على عظم شأن الصانع وكبرياء سلطانها"[888].

"التفكّر" إذن يقود إلى الإدراك والفهم "فالفِكر". وكما ورد في اللسان "إعمال الخاطر في الشيء"[889]. وفي التاج "الفِكر" بالكسر ويفتح إعمال النظر. وفي المحكم إعمال الخاطر في الشيء"[890].

نلحظ أن هذا الأصلَ اللّغوي يرتبط في دلالاته فقط بالناحية العقلية المجردة، ولم تكن له دلالات محسوسة في أصله فهو يأتي على أبنية مختلفة ليدل على إعمال النظر والخاطر والتأمل. وذكر ابن فارس أن "الفاء والكاف والراء أصل واحد وهو تردد القلب في الشيء يقال تفكّر إذا ردد قلبه فيه معتبراً"[891].

وذكر أيضاً صاحب اللسان فيما نقله عن الجوهري أن "التفكّر" هو التأمل، والاسم "الفِكْر" و"الفِكرة" ومصدر "الفَكْر" بالفتح"[892].

ومن الدلالات التي أوردتها أيضاً المعاجم "الفِكر" بمعنى الحاجة. فقد ذكر الزمخشري في الأساس قوله: "يقال لا "فِكر" لي في هذا إذا لم تَحتج إليه ولم تُبال به، وما دار حوله فكري"[893].

---

[887] سورة آل عمران، آية 191.

[888] الزمخشري: الكشاف، ج2/ص444.

[889] ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص65، مادة فقه.

[890] الزبيدي: **تاج العروس**، ج3/ص475، مادة فقه.

[891] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج6/ص446، مادة فقه.

[892] ابن منظور: **لسان لعرب**، ج5/ص65، مادة فقه.

[893] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص625، مادة فقه.

نلحظ أن الحاجة المقصودة أيضاً حاجة معنوية عقلية مجردة: أي أنّي لم أعمل خاطراً أو نظراً في الشيء لأنّه لا حاجة لي به.

إذن فهو أصلٌ لغوي مرتبط كلّ الارتباط بفعل العقل ونتاجه، فيه التدرج في التأمل والاجتهاد.

(20) "فهم":

"فهم" أيضاً أصلٌ لغوي مرتبط بالعقل والإدراك مباشرةً، كما اتفقت على ذلك المعاجم الأصلية. ورد هذا اللفظ مرة واحدة في القرآن الكريم. ففي اللسان: "الفهم" معرفتك الشيء بالقلب... و"فهمت" الشيء عقلته وعرفته"[(894)].

والعلماء المسلمين كانوا يعبرون عن العقل بالقلب في دلالة متبادلة لهما. وهذا ما ذكره صاحب التاج في معنى "فهمه": "أي علمه وعرفه بالقلب" فيه إشارة إلى الفرق بين "الفهم" والعلم مطلق الإدراك وأما "الفهم" فهو سرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية إلى غيرها، وقيل "الفهم" تصور المعنى من اللّفظ، وقيل هي هيئة للنفس يتحقق بها ما يحسه وفي إحكام الآمدي: "الفهم" جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب"[(895)].

فكأن "الفهم" مرحلة متطورة من الإدراك، أو هو جزء من هذا الإدراك وما زال العلماء المحدثون يقسمون ويرتّبون مراتب المعرفة وأقسامها بتسلسلات مختلفة تعكس مراحل عمل العقل الإنساني الذي ساق له القرآن في كل مرحلة لفظة تحمل في كل مرة معنى ودلالة تعبر عن درجة من درجات الإدراك و"الفكر" الإنساني. وابن فارس ذكر أن "الفهم": "علم الشيء"[(896)].

ولم يورد الزمخشري في دلالة "فهم" انتقال هذه الدلالة إلى المعاني المجازية ويؤكّد الدلالات التي وردت سابقاً إذ يقول: "من جزع من الاستبهام، فزع إلى الاستفهام"[(897)].

وقد ورد هذا الأصل مرة واحدة في سورة الأنبياء في قوله تعالى: "فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا"[(898)].

---

(894) ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص459، مادة فهم.

(895) الزبيدي: **تاج العروس**، ج4/ص16، مادة فهم.

(896) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج4/ص457، مادة فهم.

(897) الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص347، مادة فهم.

(898) سورة الأنبياء، آية 79.

يقول الزمخشري "والضمير في "فهمناها" للحكومة أو الفتوى، وقرئ "فأفهمناها"... حكم داود بالغنم لصاحب الحرث، فقال سليمان عليه السلام وهو ابن إحدى عشرة سنة... غير هذا أرفق بالفريقين، فعزم عليه ليحكمن، فقال أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بها... الخ ما ذكره من الحكم أو الفتوى إلى قوله: "ففهمناها سليمان" دليل على أن الأصوب كان مع سليمان[(899)].

وهذا "الفهم" لتلك الفتوى ورجاحة الرأي ناتج عن "فكرٍ" سليم عامل، فكان منّة ا على سيدنا سليمان، ومرحلة متقدمة في العلم والحكمة التي تمتع بها كل من سيدنا داوود وسليمان. وهذه الدلالة لا نجد لها إلا المعاني العقلية المجردة.

(21) "وجد":

"وجد" أصلٌ لغوي يدلّ على الشيء بعد لم يكن، وهذا الأصل في دلالته "وجِد" الشيء "وجوداً" خلاف عدم، "ووجدت" الضالة"[(900)].

وعند ابن فارس "الواو الجيم والدال أصل واحد وهو الشيء يلقيه، "ووجدت" الضالة وجداناً"[(901)].

و"الإيجاد" عند صاحب التاج: "الإنشاء من غير سبق مثال"[(902)].

هذه الدلالة هي الأصلُ المادي لوجد، وتنتقل دلالة "وجد" إلى المعاني القلبية والعقلية بمعنى العلم والحزن والحب. ونقل الزبيدي في التاج المعاني الحسية والمعاني العقلية "لوجد" "وجد" له خمسة معان، ذكر منها أربعة، ولم يذكر الخامس، وهو العلم والإصابة والغضب والإيسار وهو الاستغناء والاهتمام هو الحزن. وهو في الأول متعد إلى مفعولين كقوله تعالى: "وَوَجَدَكَ ضَآلاً فَهَدَىٰ"[(903)]، وفي الثاني إلى مفعول واحد كقوله تعالى: "وَلَمۡ يَجِدُواْ عَنۡهَا مَصۡرِفًا"[(904)]، وفي

[(899)] الزمخشري: **الكشاف**، ج3/ص625.

[(900)] الزمخشري، **أساس البلاغة**، ص893، مادة وجد.

[(901)] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج6/ص86، مادة وجد.

[(902)] الزبيدي: **تاج العروس**، ج2/ص523، مادة وجد.

[(903)] سورة الضحى، آية 7.

الثالثة متعد إلى حرف الجر كقوله "ووجدت" على الرجل إذا غضبت عليه، وفي الوجهين الآخرين لا يتعدى كقولك وجِدت في المال أي أيسرت، "ووجِدت" في الحزن: "إذا اغتممت"[(905)].

وذكر أيضاً ابن منظور في "وجد" "وجد الشيء عن عدم فهو موجود... و"أوجده" ا تعالى، ولا يقال "وجده"، "ووجِد" عليه في الغضب... "ووجد" به في الحب لا غير... "ووجد" الرجل في الحزن "وجداً"... حزن"[(906)].

نلاحظ أن من دلالات هذا الأصل العقلية المجردة العلم الذي هو أبرز أفعال العقل، والعلم فيه تمكن وتثّبت من المعرفة، ولا يصل إليه الإنسان إلا بعد طلب وجهد بعد أن يكون عقل الإنسان خالياً منه، وكذلك دلالة "وجد" المحسوسة فيها إيجاد من العدم، وفيها معنى لقاء الشيء ومصادفته بعد بحث وعناء كمن "وجد" ضالته التي ينشدها سواء أكانت محسوسة أم عقلية مجردة.

وقد ذكر الزمخشري أن معنى "وجد" تأتي بمعنى علم في تفسيره قوله تعالى:"وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا"[(907)]. إذ يقول في معنى (لوجدوا ا توّاباً) أي لتاب عليهم"[(908)].

ويؤكّد تلك الدلالات مرتبطة ببعضها ما نراه عند الزبيدي في تفسيره لأضرب "الوجود" إذ يقول: "..... "وجود" بالعقل أو بوساطة العقل، كمعرفة اللّه، ومعرفة النبوة، وما نسب إلى ا تعالى من الوجود فبمعنى العلم المجرد؛ إذ كان ا تعالى منزهاً عن الوصف بالجوارح والدلالات نحو قوله تعالى: "وَمَا وَجَدۡنَا لِأَكۡثَرِهِم مِّنۡ عَهۡدٖۖ وَإِن وَجَدۡنَآ أَكۡثَرَهُمۡ لَفَٰسِقِينَ"[(909)]. وكذا

---

(904) سورة الكهف، آية 53.

(905) ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج2/ص523، مادة وجد.

(906) ابن منظور: **لسان العرب**، ج5/ص446، مادة وجد.

(907) سورة النساء، آية 64.

(908) الزمخشري: **الكشاف**، ج11/ص58.

(909) سورة الأعراف، آية 102.

المعدوم يقال على ضد هذه الأوجه، ويعبر عن التمكن بالشيء" بالوجود": نحو: "فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ"[910] أي "رأيتموهم"[911].

نلاحظ في شرح الزبيدي ارتباط المحسوس بالعقلي المجرد، فكما أن الرؤيا والنظر يأتي ليدل على الحس والمشاهدة، أو يدل على العلم والفكر، فكذلك "الوجد" و"الوجود"، إما "وجود" ملموس، وإما "وجود" وتثّبت بالفكر والعقل.

(22) "وعي":

"وعى" أصلٌ لغوي مرتبط بواحد من أفعال العقل التي وردت في القرآن الكريم، يمتد دلالته من الجذور المادية إلى الملموسة، إلى المعنى العقلي المجرد الذي نحن بصدد بيان دلالته.

"فالوعي" كما في اللسان: "حفظ القلب الشيء"..... وفي حديث أبي أمامة: "لا يعذب ا قلباً "وعى" القرآن"؛ قال ابن الأثير: أي عقله إيماناً به وعملاً"[912]، وفي التاج: "وعاه" أي الشيء والحديث "وعيا": أي حفظه وفهمه فهو "واع"[913]. قال تعالى: "وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُوعُونَ"[914].

ذكر الزمخشري في معنى "يوعون" في هذه الآية: "بما يجمعون في صورهم ويضمرون من الكفر والحسد والبغي والبغضاء"[915].

وفي أساس البلاغة قرن "الوعي" بالعلم: "وعيت" العلم "وعيا"، "وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ "[916] "ولفلان عين "واعية""[917].

---

[910] سورة التوبة، آية 5.

[911] الزبيدي: **تاج العروس**، ج2/ص523، مادة وجد.

[912] ابن منظور: **لسان العرب**، ج15/ص396، مادة وعي.

[913] الزبيدي: **تاج العروس**، ج1/ص393، مادة وعي.

[914] سورة الانشقاق، آية 23.

[915] الزمخشري: **الكشاف**، ج 4/ص715.

[916] سورة الحاقة، آية 12.

ولخص ابن فارس الدلالة المادية والعقلية بقوله: "الواو العين والحرف المعتل كلمة تدل على ضم شيء، "ووعيت" العلم أعيه وعيا، "وأوعيت" المتاع في الوعاء "أوعيه" قال:

الخير يبقى وإن طالَ الزمان بهِ   والشر أخبثُ ما "أوعيتَ" من زادِ[918]

(البسيط)

ومن الدلالات المحسوسة لمعنى "وعى" ما ذكره ابن منظور في معنى "وعاء" أي: "ظرف الشيء والجمع أوعية... ويقال لصدر الرجل "وعاء" علمه واعتقاده تشبيهاً بذلك، و"وعى" الشيء في الوعاء و"أوعاه" جمعه فيه"[919].

نلاحظ بشكل واضح انتقال الدلالة من المعنى المحسوس إلى المعنى المجرد بجامع يجمع كل منهما، "فالوعاء" نجمع فيه الزاد والماء مثلاً. والعقل أو القلب يجمع فيهما العلم والمعرفة على التشبيه كما يرى ابن منظور.

وقد أضاف القرآن الكريم هذه الدلالة إلى حاسة السمع في الإنسان في قوله تعالى: "لِنَجۡعَلَهَا لَكُمۡ تَذۡكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ"[920] وذلك كون جوارح الإنسان هي أدوات عقله ووسائله كما أن القرآن الكريم جعل الحواس وأفعالها في القرآن كما رأينا تدل على معاني عقلية مجردة.

(23) "يقن":

"يقن" أصلٌ لغوي يتعلّق بالعقل، وهو إحدى أفعاله كما اتفقت على ذلك المعاجم الأصلية "فاليقين" كما جاء في اللسان: "العلم وإزاحة الشك وتحقيق الأمر، و"اليقين": نقيض الشك والعلم

---

[917] الزمخشري: **أساس البلاغة**، ص964، مادة وعي.

[918] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج6/ص124، مادة وعي.

[919] ابن منظور: **لسان العرب**، ج15/ص297، مادة وعي.

[920] سورة الحاقة، آية 12.

نقيض الجهل. وربما عبر بالظن عن "اليقين" و"باليقين" عن الظن؛ قال أبو سِدرةَ الأسدي، ويقال الهجيمي:

تحسب هواس، "وأيقن" أنني بها مفتدٍ من واحدٍ لا أغامره [921] (الطويل)

وفي التاج: "أيقن" به وتيقنه و"استيقنه" و"استيقن" به أي (علمه وتحقّقه)[922].

وعند ابن فارس: الياء والقاف والنون: "اليقن" واليقين زوال الشك يقال "يقنت" و"استيقنت"[923].

ووردت في القرآن الكريم مطابقة لما ذكرته المعاجم في دلالة هذا الأصل اللّغوي قال تعالى: "وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ"[924].

ذكر الزمخشري في الكشاف معنى "الايقان" في هذه الآية: "الايقان": اتقان العلم بانتفاء الشك والشبهة عنه"[925].

ولم يورد الزمخشري في الأساس دلالات مجازية لهذا الأصل اللّغوي فكل ما ذكره: "يقن" الأمر "يقناء" هو "يقين" قال الأعشى:

وما بالّذي أبصرتُه العيون من قِطْعِ يأسٍ ولا "يقن"[926]
(المتقارب)

نلاحظ أن هذا الأصل اللّغوي جاء ليحمل تلك الدلالة العقلية المجردة، ليس إلا، وليس له - على ما يبدو- إلا هذه الدلالات المذكورة، وقد عبر القرآن الكريم عن ذات الدلالة في مواضع مختلفة.

---

[921] ابن منظور: **لسان العرب**، ج12/ص457، مادة يقن.
[922] الزبيدي: **تاج العروس**، ج9/ص370، مادة يقن.
[923] ابن فارس: **مقاييس اللغة**، ج6/ص157، مادة يقن.
[924] سورة البقرة، آية 4.
[925] الزمخشري: **الكشاف**، ج1/ص51.
[926] الزمخشري: محمود، **أساس البلاغة**، ص12.

الفصل الثالث

فهارس معجم ألفاظ العقل والجوارح

في القرآن الكريم

وفقني ا في هذا الفصل إلى جمع مواده واستقرائها في المصحف الشريف، والمعاجم العربية، ثم ذكر أمثلة من آيات القرآن الكريم، آثرت أن تشمل المباني الصرفية جميعاً التي وردت بها اللّفظة. مع مراعاة الدلالات المختلفة لكل مثال ما أمكن مع ذكر عدد ورودها في القرآن الكريم وعدد ورودها في الآيات المكية والمدنية. وقد قسمت الفصل إلى فهرسين، الأول: فهرس ألفاظ المعجم مرتبةً أبتثياً، وفقاً للأصل اللّغوي، ثم ذكر المفردة المقصودة في المثال، وبيان المبنى الصرفي، ثم توثيق الآية رقماً وسورة. والثاني: فهرس ألفاظ المعجم وفق أصولها اللغوية، وبيان عدد ورودها في القرآن الكريم، وعدد ورودها في الآيات المكية والمدنية.

الفهرس الأول: فهرس ألفاظ أبنية المعجم وشواهدها في القرآن الكريم.

الرقم	الأصل اللغوي	المفردة	المبنى الصرفي	الآيـــــــــة	التوثيق: الرقم	التوثيق: السورة
1	أخذ	أخْذ	مصدر	"كذبوا بِآياتِنَا كُلها فَأَخَذْنَاهم أَخْذَ عزيزٍ مقْتَدِرٍ"	42	القمر
		أخذ	ثلاثي مجرد	"ولَقَد أَخَذَ الله مِيثَاقَ بنِي إِسرائِيلَ"	12	المائدة
				"قُلْ أَرأَيتُم إِن أَخَذَ الله سمعكُم وأَبصاركُم وخَتَم علَى قُلُوبِكُم"	46	الأنعام
				"ولَما سكَتَ عن موسى الْغَضب أَخَذَ الأَلْواح"	154	الأعراف
				"حتى إِذَا أَخَذَتِ الأَرض زخْرفَها وازينَتْ.."	24	يونس
				"وقَد أَفْضى بعضكُم إِلَى بعضٍ وأَخَذْن مِنْكُم مِيثَاقًا غَلِيظًا"	21	النساء
		تأخذ		"قَالَ يا ابن أُم لاَ تَأْخُذْ بِلِحيتِي ولاَ بِرأْسِي"	94	طه
				"قَالَ فَخُذْ أَربعةً مِن الطير فَصرهن إِلَيك..."	260	البقرة

		تؤاخذنا	ثلاثي مزيد	"ربنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَسِينَا أَو أَخْطَأْنَا"	286	البقرة
			ماض مزيد	"وقَالُوا اتخَذَ الله ولَدا سبحانَه"	116	البقرة
2	أكل	أكلاً	مصدر	"وتَأْكُلُون التراثَ أَكْلاً لَما"	19	الفجر
		أكلهم		"وَأَخْذِهِم الربا وقَد نُهوا عنْه وَأَكْلِهِم أَموالَ الناسِ بِالْباطِل"	161	النساء
		أكُلها		"تُؤْتِي أُكُلَها كُل حِينٍ بِإِذْن ربها"	25	إبراهيم
		أكل	ثلاثي مجرد	"والْمتَردِيةُ والنطِيحةُ وما أَكَلَ السبع إِلا ما ذَكيتُم"	3	المائدة
		فأكلا		"فَأَكَلاَ مِنْها فَبدتْ لَهما سوآتُهما وطَفِقَا يخْصِفَان..."	121	طه
		تأكل		"فَذَروها تَأْكُلْ فِي أَرضِ اللهِ ولاَ تَمسوها"	73	الأعراف
		تأكلوا		"ولاَ تَأْكُلُوا أَموالَكُم بينَكُم بِالْباطِل وتُدلُوا بِها إِلَى الْحكامِ"	188	البقرة
		تأكله		"حتى يأْتِينَا بِقُربانٍ تَأْكُلُه النار"	183	آل عمران
		كلا		"اسكُن أَنْتَ وزوجك الْجنةَ وكُلاَ مِنْها رغَدا"	35	البقرة
				"فَإِن طِبن لَكُم عن شَيءٍ مِنْه نَفْسا فَكُلُوه هنِيئًا مرِيئًا"	4	النّساء
			اسم فاعل	"فَإِنهم لَآكِلُون مِنْها فَمالِئُون مِنْها الْبطُون"	66	الصافات
			صيغة مبالغة	"سماعون لِلْكَذِبِ أَكالُون لِلسحتِ"	42	المائدة
			اسم مفعول	"فَجعلَهم كَعصفٍ مأْكُولٍ"	5	الفيل
3	أمر	أمره	مصدر	"إِنما أمره إِذَا أَراد شَيئًا أَن يقُولَ لَه كُن فَيكُون"	82	يس

		أمر		"أتَى أمر اللهِ فَلاَ تَستَعجِلُوه سبحانَه وتَعالَى عما يشْرِكُون"	1	النحل

		أمر	ثلاثي مجرد	"الذين ينقُضون عهد اللهِ مِن بعدِ مِيثَاقِهِ ويقْطَعون ما أمر الله بِهِ أن يوصلَ ويفسِدون فِي الأرضِ"	27	البقرة
		تأمرون	ثلاثي مجرد	"أتأمرون الناس بِالْبِر وتَنْسون أنفُسكُم"	44	البقرة
4	أنس	أنست آنستم تستأنسوا	ثلاثي مزيد	"إِني آنَستُ نَارا لَعلي آتِيكُم مِنْها بِقَبسٍ" "فَإِن آنَستُم مِنْهم رشْدا فَادفَعوا إِلَيهم أموالَهم" "لاَ تَدخُلُوا بيوتًا غَير بيوتِكُم حتى تَستأْنِسوا وتُسلموا علَى أهلِها"	10 6 27	طه النساء النور
5	بسط	البسط بسطت يبسطوا بباسط مبسوطتان	مصدر ثلاثي مجرد اسم فاعل اسم مفعول	"ولاَ تَجعلْ يدك مغْلُولَةً إِلَى عنُقِك ولاَ تَبسطْها كُل الْبسطِ" "لَئِن بسطْتَ إِلَي يدك لِتَقْتُلَنِي ما أَنَا بِباسِطٍ يدِي إِلَيك لأَقْتُلَك " "إِذْ هم قَوم أَن يبسطُوا إِلَيكُم أَيدِيهم فَكَف أَيدِيهم..." "ما أَنَا بِباسِطٍ يدِي إِلَيك لأَقْتُلَك" "بلْ يداه مبسوطَتَان ينْفِقُ كَيفَ يشَاء"	29 28 11 28 64	الإسراء المائدة المائدة المائدة المائدة
6	بسم	بسم	ثلاثي مزيد	"فَتَبسم ضاحِكًا مِن قَولِها وقَالَ رب أَوزِعنِي أَن أَشْكُر نِعمتَك الَتِي أَنْعمتَ علَي"	19	النمل
7	بصر	البصر	مصدر	"وما أمر الساعةِ إِلا كَلَمحِ الْبصر"	77	النحل

	بصر	البصر		"إِن السمع والْبصر والْفُؤَاد كُل أُولَئِك كَان عنْه مسئُولاً"	36	الاسراء
		بصرت	ثلاثي مجرد	"قَالَ بصرتُ بِما لَم يبصروا بِهِ"	96	طه

		أبصر	ثلاثي مزيد	"فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها"	104	الأنعام
	بصر	بصيرا	صيغة مبالغة	"ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"	11	الشورى
				"إن الله بما تعملون بصير"	110	البقرة
		البصير	صيغة مبالغة	"وما يستوي الأعمى والبصير، ولا الظلمات ولا النور "	19،20	فاطر
				"اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيرا"	93	يوسف
	بصر	بصيرة	مصدر	"قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني"	108	يوسف
		تبصرة		"تبصرةً وذكرى لكل عبد منيب"	8	ق
			اسم فاعل	"الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا "	61	غافر
				"فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرةً"	12	الإسراء
				"فلما جاءتهم آياتنا مبصرةً قالوا هذا سحر مبين"	13	النمل
8	بطش	بطش	مصدر	"إن بطش ربك لشديد"	12	البروج
		بطشاً		"وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أشد منهم بطشًا"	36	ق
		بطشتم	ثلاثي مجرد	"وإذا بطشتم بطشتم جبارين"	130	الشعراء
		يبطشوا		"ألهم أرجلٌ يمشون بها أم لهم أيد يبطشون"	195	الأعراف
9	بكم	أبكم	مفرد	"أحدهما أبكم لا يقدر على شيءٍ لا يقدر على شيءٍ وهو كل على مولاه"	76	النحل

		بـكم	جمع	"صم بكم عمي فهم لا يعقِلون"	171	البقرة

البقرة	121	"...الذِين آتَينَاهم الْكِتَاب يتْلُونَه حق تِلاوتِهِ"	مصدر	تلاوته	تلو	10
الشمس	2	"والشمس وضحاها والقمر إذ تلاها"	ثلاثي مجرد	تلاها		
البقرة	102	"واتبعوا ما تَتْلُو الشياطِين علَى ملْكِ سلَيمان"		تتلو		
الكهف	27	"واتْلُ ما أُوحِي إِلَيك مِن كِتَابِ ربك"	ثلاثي مجرد	أتلُ		
آل عمران	93	"قُلْ فَأْتُوا بِالتوراةِ فَاتْلُوها إِن كُنْتُم صادِقِين"				
الصافات	3	"فَالتالِياتِ ذِكْرا"	اسم فاعل	التاليات		
المؤمنون	65	"لاَ تَجأَروا الْيوم إِنكُم مِنا لاَ تُنْصرون"	ثلاثي مجرد	تجأروا	جار	11
النحل	53	"وما بِكُم مِن نِعمةٍ فَمِن اللهِ ثُم إِذَا مسكُم الضر فَإِلَيهِ تَجأَرون"		تجأرون	جأر	
المؤمنون	64	"حتى إِذَا أَخَذْنَا مترفِيهم بِالْعذَابِ إِذَا هم يجأَرون"		يجأرون		
البقرة	197	"فَمن فَرض فِيهِن الْحج فَلاَ رفَثَ ولاَ فُسوقَ ولاَ جِدالَ فِي الْحج"	مصدر	جدال	جدل	12
النساء	109	"ها أَنْتُم هؤُلاَءِ جادلْتُم عنْهم فِي الْحياةِ الدنْيا"	ثلاثي مزيد	جادلتم		
النساء	107	"ولاَ تُجادِلْ عن الذِين يخْتَانُون أَنْفُسهم"		تجادل		
النحل	125	"وجادِلْهم بِالتِي هِي أَحسن"		جادلهم		
إبراهيم	17	"يتَجرعه ولا يكاد يسِيغُه"	ثلاثي مزيد	يتجرعه	جرع	13
النّساء	17	"إِنما التوبةُ علَى اللهِ لِلذِين يعملُون السوء بِجهالَةٍ"	مصدر	جهالة	جهل	14

		تجهلون	ثلاثي مجرد	"قَالُوا يا موسى اجعلْ لَنَا إِلَها كما لَهم آَلِهةٌ قَالَ إِنكُم قَوم تَجهلُون "	138	الأعراف

		الجاهلين	اسم فاعل	" قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين "	67	البقرة
		جهولاً	صيغة مبالغة	"وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولاً"	72	الأحزاب
.15	جوب	جواب	مصدر	"فما كان جواب قومه إلا أن قالوا ائتنا بعذاب الله إن كنت من الصادقين"	29	العنكبوت
		جابوا	ثلاثي مجرد	"وثمود الذين جابوا الصخر بالواد"	9	الفجر
		أجيب		"وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان"	186	البقرة
		استجاب	ثلاثي مزيد	"فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم"	195	آل عمران
		استجيبوا		"يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم"	24	الأنفال
		المجيبون	اسم مفعول	"ولقد نادانا نوح فلنعم المجيبون"	75	الصافات
16	حدث	حديث	مصدر	"فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث"	140	النساء
		تحدث	ثلاثي مزيد	"يومئذ تحدث أخبارها"	4	الزلزلة
		فحدث		"وأما بنعمة ربك فحدث"	11	الضحى
17	حسب	حسبنا	مصدر	"فزادهم إيمانًا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل"	173	آل عمران
		حساب		"والله يرزق من يشاء بغير حساب"	212	البقرة
		حسب	ثلاثي مجرد	"أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون"	2	العنكبوت

		تحسب		"أم تَحسب أن أكْثَرهم يـ ـسمعون أو يعقِلُون"	44	الفرقان
		تحسبن		"ولا تَحسبن الذِين قُتِلُوا فِي سـ ـبِيل اللهِ أمواتًا"	169	آل عمران

18.	حسس	حسيسها	مصدر	"لا يسمعون حسِيسها وهم فِي ما اشْتَهتْ أنْفُسهم خَالِدون"	102	الانبياء
		أحس	ثلاثي مجرد	"فلما أحس عِيسى مِنْهم الْكُفْـر قالَ من أنْصاري إِلى اللهِ"	52	آل عمران
		تحس		"هلْ تُحِس مِنْهم مِـن أحـدٍ أو تَسمع لَهم رِكْزا"	98	مريم
		تحسسوا	ثلاثي مزيد	"يا بِني اذْهبوا فتَحسـسوا مِـن يوسفَ وأَخِيهِ"	87	يوسف
19	حفظ	حفظ	ثلاثي مجرد	"فالصالِحاتُ قانِتَـاتٌ حافِظَـاتٌ لِلْغَيبِ بِما حفِظَ الله"	34	النساء
		نحفظ		"ونَمِير أهلَنا ونَحفَظُ أخَانَا ونَزداد كَيلَ بعِيرٍ"	65	يوسف
		حافظوا	ثلاثي مزيد	"حافِظُوا على الصلَواتِ والصلاةِ الْوسطَى"	238	البقرة
		استحفظوا		"بِما استُحفِظُوا مِن كِتَـابِ اللـهِ وكانُوا علَيهِ شُهداء"	44	المائدة
		حافظ	اسم فاعل	"إِن كُل نَفْسٍ لَما علَيها حافِظٌ"	4	الطارق
		حفيظ	صيغة مبالغة	"وربك علَى كُل شَيءٍ حفِيظٌ"	21	سبأ
			مصدر	"وسِــع كُرسِــيه الــسماواتِ والْأَرض ولا يئُوده حِفْظُهما"	255	البقرة
20	حور	تحاوركما	مصدر	"وتَشْتَكِي إِلَى اللهِ والله يـسمع تَحاوركُما"	1	المجادلة
	حور	محاورة	ثلاثي مزيد	"فقَالَ لِصاحِبِهِ وهو يحاوره أنَـا أَكْثَر مِنْك مالاً وأعز نَفَرا"	34	الكهف
		الحواريون	جمع	"قالَ الْحوارِيون نَحن أنْصار اللهِ آمنا بِاللهِ"	52	آل عمران
		بحورٍ	جمع	"كَذَلِك وزوجنَاهم بِحورٍ عِينٍ"	54	الدخان

21	خبّر	خُبرا	مصدر	"وكيفَ تَصبِر على ما لَم تُحِطْ بِهِ خُبرا"	68	الكهف

	خَبر			"إِذْ قالَ موسى لأهلِهِ إني آنَستُ نَارا سآتِيكُم مِنْها بِخَبرٍ"	7	النمل
		أخبارها	جمع	"يومئِذٍ تُحدثُ أَخْبارها"	4	الزلزلة
		الخبير	صيغة مبالغة	"وهو الْقَاهِر فَوقَ عِبـادِهِ وهـو الْحكِيم الْخَبِير"	18	الأنعام
22	خطب	خطابا	مصدر	"رب السماواتِ والأرضِ وما بينَهما الرحمن لاَ يملِكُون مِنْه خِطَابا"	37	النبأ
		الخطاب	مصدر	"وشَددنَا ملْكه وآتَيناه الْحِكْمةَ وفَصلَ الْخِطَابِ"	20	ص
		خطبك		"قَالَ فَما خَطْبك يا سامري"	95	طه
		خاطبهم	ثلاثي مزيد	"وإِذَا خَاطَبهم الْجاهِلُون قَالُوا سلاَما"	63	الفرقان
		تخاطبني		"ولاَ تُخَاطِبنِي فِي الَّذِين ظَلَموا"	37	هود
23	خلع	فاخلع	ثلاثي مجرد	"إِني أَنَا ربك فَاخْلَع نَعلَيك إِنك بِالْوادِ الْمقَدسِ طُوى"	12	طه
24	خيل	الخيل	اسم	"وأَعِدوا لَهم ما استَطَعتُم مِن قُوةٍ ومِن رِباطِ الْخَيلِ"	60	الأنفال
		يخيل	ثلاثي مزيد	"فَإِذَا حِبالُهم وعِصِيهم يخَيلُ إِلَيهِ مِن سِحرِهِم أَنها تَسعى"	66	طه
		مختالاً	اسم فاعل	"إِن الله لاَ يحِب من كان مخْتَالاً فَخُورا"	36	النّساء
25	دبر	أدبر	ثلاثي مزيد	"كَلا إِنها لَظَى، نَزاعةً لِلشوى، تَدعوا من أَدبر وتَولى"	15-17	المعارج
		يدبر		"ثُم استَوى علَى الْعرشِ يدبر الأمر"	3	يونس
		يتدبرون		"أَفَلا يتَدبرون الْقُرآن"	24	محمد

		دابر	اسم فاعل	"فقُطِع دابِر القَومِ الذِين ظَلَموا والحمد لِلهِ رب العالَمِين"	45	الأنعام

26	درس	دراستهم درست درسوا تدرسون	مصدر ثلاثي مجرد	"أن تَقُولُوا إنما أُنْزِلَ الْكِتَاب على طَائِفَتَين مِن قَبلِنَا وإِن كُنا عن دِراستِهم لَغَافِلِين" "وكَذَلِك نُصرفُ الآياتِ ولِيقُولُوا درستَ ولِنُبينَه لِقَومٍ يعلَمون" "أَلَم يؤْخَذْ عليهم مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لا يقُولُوا على اللهِ إلا الْحق ودرسوا ما فِيهِ" "أم لَكُم كِتَاب فِيهِ تَدرسون"	156 105 169 37	الأنعام الأنعام الأعراف القلم
27	درك	دركاً	مصدر	"فاضرب لَهم طَرِيقًا فِي الْبحر يبسا لا تَخَافُ دركًا ولا تَخْشَى"	77	طه
		أدركه تدركه اداركوا	ثلاثي مزيد	"حتى إِذَا أَدركَه الْغَرقُ قَالَ آَمنْتُ أَنه لا إِلَه إِلا الَذِي آَمنَتْ بِهِ بنُو إِسرائِيلَ" "لا تُدركُه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطِيفُ الْخَبِير " "حتى إِذَا اداركُوا فِيها جمِيعا قَالَتْ أُخْراهم لأُولاهم ربنَا هؤُلاءِ أَضلونَا"	90 103 38	يونس الأنعام الأعراف
28	درى	لم أدر أدراك يدريك	ثلاثي مجرد ثلاثي مزيد	"فَيقُولُ يا لَيتَنِي لَم أُوتَ كِتَابِيه، ولَم أَدر ما حِسابِيه" "الْحاقةُ، ما الْحاقةُ، وما أَدراك ما الْحاقةُ" "وإِن أَدري أَقَرِيب أَم بعِيد ما تُوعدون" "وما تَدري نَفْس ماذَا تَكْسِب غَدا" "وما يدرِيك لَعل الساعةَ قَرِيب"	25-26 1-3 109 34 17	الحاقة الحاقة الأنبياء لقمان الشورى

29	دعو	الدعاء	مصدر	"إِنك سمِيع الدعاءِ"	38	آل عمران

		دعانا	ثلاثي مجرد	"وإذَا مس الإنْسان الضر دعانَا لِجنْبِهِ أو قَاعِدا أو قَائِما"	12	يونس
		دعانا		"فإذَا مس الإنْسان ضر دعانَا"	49	الزمر
		تدعهم		"وإن تَدعهم إلى الْهدى فَلن يهتَدوا إذًا أبدا	57	الكهف
		ادع		"قَالُوا ادع لَنَا ربك يبين لَنَا ما هِي"	68	البقرة
		ادعوني		"وقَالَ ربكُم ادعونِي أَستَجِب لَكُم"	60	غافر
		تدعون	ثلاثي مزيد	"ولَكُم فِيها ما تَشْتَهِي أَنْفُسكُم ولَكُم فِيها ما تَدعون"	31	فصلت
		الداعي	اسم فاعل	"وإذَا سألَك عِبادِي عني فَإني قَرِيب أُجِيب دعوةَ الداعِ إذَا دعان"	186	البقرة
30	ذكر	الذِّكْر	مصدر	"وما أرسلْنَا مِن قَبلِك إلا رجالاً نُوحِي إلَيهِم فَاسأَلُوا أَهلَ الذكْرِ إن كُنْتُم لا تَعلَمون"	43	النحل
		الذِّكر		"ذَلِك نَتْلُوه علَيك مِن الآياتِ والذكْرِ الْحكِيمِ"	58	آل عمران
		ذكر	ثلاثي مجرد	"لِمن كَان يرجو الله والْيوم الْآخِر وذَكَر الله كَثِيرا"	21	الأحزاب
		أذكركم		"فَاذْكُرونِي أَذْكُركُم"	152	البقرة
		يتذكرون	ثلاثي مزيد	"ويضرِب الله الأَمثَالَ لِلناسِ لَعلَهم يتَذَكَّرون"	25	إبراهيم
		الذاكرين	اسم فاعل	"والذاكِرِين الله كَثِيرا والذاكِراتِ"	36	آل عمران
		مذكورا	اسم مفعول	"هلْ أَتَى علَى الإنْسانِ حِين مِن الدهرِ لَم يكُن شَيئًا مذْكُورا "	1	الإنسان

31	ذوق	ذاقا	ثلاثي مجرد	"فلَما ذَاقَا الشجرةَ بدتْ لهما سوآتُهما"	22	الأعراف

				"لا يذُوقُون فِيها الْموتَ إِلا الْموتَةَ الأُولَى"	56	الدخان
				"وذُوقُوا عذَاب الْحرِيق..."	22	الحج
			اسم فاعل	"كُل نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْموتِ ثُم إِلَينَا تُرجعون"	57	العنكبوت
32	رأى	رأي	مصدر	"فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سبِيلِ اللهِ وأُخْرى كَافِرةٌ يرونَهم مِثْلَيهِم رأْي الْعينِ"	13	آل عمران
		الرؤيا		"وما جعلْنَا الرؤْيا الَّتِي أَرينَاك إِلا فِتْنَةً لِلناسِ"	60	الإسراء
		رئياً		"وكَم أَهلَكْنَا قَبلَهم مِن قَرنٍ هم أَحسن أَثَاثًا ورِئْيا"	74	مريم
		رأى	ثلاثي مجرد	"فَلَما جن علَيهِ اللَّيلُ رأَى كَوكَبا قَالَ هذَا ربي"	76	الأنعام
		أرأيت		"أَرأَيتَ الَّذِي ينْهى"	9	العلق
		أرأيت		"أَرأَيتَ الَّذِي يكَذِّب بِالدينِ"	1	الماعون
		أرنا		"فَقَد سأَلُوا موسى أَكْبر مِن ذَلِك فَقَالُوا أَرِنَا الله جهرةً"	153	النساء
		أراك	ثلاثي مزيد	"إِنا أَنْزلْنَا إِلَيك الْكِتَاب بِالْحق لِتَحكُم بين الناسِ بِما أَراك الله"	105	النساء
		يراؤون		"الَّذِين هم يراءون، ويمنَعون الْماعون"	6، 7	الماعون
33	ركض	لا تركضوا	ثلاثي مجرد	"لا تَركُضوا وارجِعوا إِلَى ما أُتْرِفْتُم فِيهِ ومساكِنِكُم "	13	الأنبياء
				"فَلَما أَحسوا بأْسنَا إِذَا هم مِنْها يركُضون"	12	الأنبياء
		اركض		"اركُض بِرِجلِك هذَا مغْتَسلٌ بارِد وشَراب"	42	ص
34	سأل	سؤلك	مصدر	"قَالَ قَد أُوتِيتَ سؤْلَك يا موسى"	36	طه

		سأل	ثلاثي مجرد	"سَأَلَ سائِلٌ بِعذَابٍ واقِعٍ"	1	المعارج

		أسألك		"قالَ رب إِني أَعوذُ بِك أَن أَسأَلك ما لَيس لِي بِهِ عِلْم"	47	هود
		فسئل		"فاسأَل الَّذِين يقْرءون الْكِتَاب مِن قَبلِك"	94	يونس
		تساءلون	ثلاثي مزيد	"واتقُوا الله الَّذِي تَساءلُون بِهِ والأَرحام"	1	النساء
		للسائل	اسم فاعل	"وفِي أَموالِهِم حق لِلسائِلِ والْمحرومِ"	19	الذاريات
		مسؤولا	اسم مفعول	"وأَوفُوا بِالْعهدِ إِن الْعهد كَان مسئُولاً"	34	الإسراء
.35	سفه	سفهاً	مصدر	"قَد خَسِر الَّذِين قَتَلُوا أَولاَدهم سفَها بِغَيرِ عِلْمٍ"	140	الأنعام
		السفهاء	جمع	"قَالُوا أَنُؤْمِن كَما آمن السفَهاء"	13	البقرة
			ثلاثي مجرد	"ومن يرغَب عن مِلَةِ إِبراهِيم إِلاَّ من سفِه نَفْسه"	130	البقرة
.36	سقي	سقاية	مصدر	"أَجعلْتُم سِقَايةَ الْحاج وعِمارةَ الْمسجِدِ الْحرامِ كَمن آمن بِاللهِ"	19	التوبة
		سقياها		"فَقَالَ لَهم رسولُ اللهِ نَاقَةَ اللهِ وسقْياها"	13	الشمس
		سقى	ثلاثي مجرد	"فَسقَى لَهما ثُم تَولى إِلَى الظل فَقَالَ رب إِني لِما أَنْزلْتَ إِلَي مِن خَيرٍ فَقِير"	24	القصص
		سقاهم		"وحلوا أَساوِر مِن فِضةٍ وسقَاهم ربهم شَرابا طَهورا"	21	الإنسان
		استسقى	ثلاثي مزيد	"وإِذِ استَسقَى موسى لِقَومِهِ فَقُلْنَا اضرب بِعصاك الْحجر"	60	البقرة
		يسقون		"ولَما ورد ماء مدين وجد علَيهِ أُمةً مِن الناسِ يسقُون"	22	القصص

		نسقيكم		"نُسقِيكُم مِما فِي بطُونِه مِن بين فَرثٍ ودمٍ لَبنًا خَالِصا"	66	النحل

السورة	الآية	النص	النوع	الكلمة	الجذر	الرقم
هود آل عمران الأنفال	20 181 23	"ما كانُوا يستَطِيعون السمع وما كانُوا يبصِرون" "لَقَد سمِع الله قَولَ الذِين قالُوا إِن الله فَقِير ونَحن أَغْنِياء" "ولَو علِم الله فِيهم خَيرا لأسمعهم"	مصدر ثلاثي مجرد ثلاثي مزيد	السمع سمع أسمع	سمع	.37
إبراهيم الأنبياء	42 97	"إنما يؤَخرهم لِيومٍ تَشْخَص فِيهِ الأبصار " "واقْتَرب الْوعد الْحق فَإِذَا هِي شَاخِصةٌ أَبصار الذِين كفَروا "	ثلاثي مجرد اسم فاعل	تشخص شاخصة	شخص	.38
البقرة	249	"إِن الله مبتَلِيكُم بِنَهرٍ فَمن شَرِب مِنْه فَلَيس مِني"	ثلاثي مجرد	شرب		.39
الواقعة البقرة البقرة الشعراء	68 60 93 155	"أَفَرأَيتُم الْماء الذِي تَشْربون" "كُلُوا واشْربوا مِن رزقِ اللهِ" "وأُشْربوا فِي قُلُوبِهم الْعِجلَ" "قَالَ هذِهِ نَاقَةٌ لَها شِرب"	ثلاثي مزيد اسم مكان	تشربون أشربوا أشربوا شِرب	شرب	
يس البقرة البقرة النحل الأنعام الشعراء البقرة	69 154 12 21 109 224 157	"وما علمنَاه الشعر وما ينْبغِي لَه" "بلْ أَحياء ولَكِن لاَ تَشْعرون" "ألاَ إِنهم هم الْمفْسِدون ولَكِن لاَ يشْعرون" "أَمواتٌ غَير أَحياءٍ وما يشْعرون أَيان يبعثُون" "وما يشْعِركُم أَنها إِذَا جاءتْ لاَ يؤْمِنُون" "والشعراء يتبِعهم الْغَاوون" "إِن الصفَا والْمروةَ مِن شَعائِرِ اللهِ"	الاسم ثلاثي مجرد اسم فاعل جمع	الشّعر تشعرون يشعرون يشعرون يشعركم الشعراء شعائر	شعر	.40

		المشعر	اسم مكان	"فَإِذَا أَفَضتُم مِن عرفَاتٍ فَاذْكُروا الله عِنْد الْمشْعر الْحرامِ"	198	البقرة

41.	صغا	صغت	ثلاثي مجرد	"إِن تَتُوبا إِلى اللهِ فَقَد صغَتْ قُلُوبكُما"	4	التحريم
		لتصغي		"ولِتَصغَى إِلَيهِ أَفْئِدةُ الذِين لاَ يؤْمِنُون بِالآخِرةِ "	112	الأنعام
42.	صمم	الأصم	اسم تفضيل	"مثَلُ الْفَرِيقَين كالأعمى والأصم والْبصِير والسمِيع"	24	هود
		صـم	جمع	"صم بكْم عمي فَهم لا يعقِلُون"	171	البقرة
	صم	صموا	ثلاثي مجرد	"وحسِبوا أَلا تَكُون فِتْنَةٌ فَعموا وصموا"	71	المائدة
			ثلاثي مزيد	"أُولَئِك الذِين لَعنَهم الله فَأَصمهم وأَعمى أَبصارهم"	23	محمد
43.	طعم	طعمه	مصدر	"وأَنْهار مِن لَبنٍ لَم يتَغَير طَعمه"	15	محمد
		طعام	مصدر	"وإِذْ قُلْتُم يا موسى لَن نَصبِر علَى طَعامٍ واحِدٍ"	61	البقرة
		إطعام		"فَكفارتُه إِطْعام عشَرةِ مساكِين"	89	المائدة
		طعمتم	ثلاثي مجرد	"ولَكِن إِذَا دعِيتُم فَادخُلُوا فَإِذَا طَعِمتُم فَانْتَشِروا"	53	الأحزاب
		يطعمه		"فَمن شَرِب مِنْه فَلَيس مِني ومن لَم يطْعمه فَإِنه مِني"	249	البقرة
				"مِن أَوسطِ ما تُطْعِمون أَهلِيكُم"	89	المائدة
		أطعمهم	ثلاثي مزيد	"الذِي أَطْعمهم مِن جوعٍ وآمنَهم مِن خَوفٍ"	4	قريش
		استطعما		"فَانْطَلَقَا حتى إِذَا أَتَيا أَهلَ قَريةٍ استَطْعما أَهلَها"	77	الكهف
		طاعم	اسم فاعل	"قُلْ لاَ أَجِد فِي ما أُوحِي إِلَي محرما علَى طَاعِمٍ يطْعمه"	145	الأنعام

.44	ظن	الظن	مصدر	"يا أيها الذِين آمنُوا اجتَنِبوا كثِيرا مِن الظن "	12	الحجرات

		الظن		"إن بعض الظن إثْم"	12	الحجرات
		ظناً		"قُلْتُم ما نَدري ما الساعةُ إن نَظُن إلاّ ظنّا"	32	الجاثية
		ظن	ثلاثي مجرد	"وظَن أهلُها أنهم قَادِرون عليها أتَاها أمرنَا"	24	يونس
		ظن		"إنه ظَن أن لن يحور، بلى إن ربه كان بِهِ بصِيرا "	15،14	الانشقاق
		ظنَنْتُم		"ولِكن ظنَنْتُم أن الله لا يعلَم كثِيرا مِما تَعملُون"	22	فصلت
		أظن		"قَالَ ما أظُن أن تَبِيد هذِهِ أبدا"	35	الكهف
		لنظنك		"إنا لنَراك فِي سفَاهةٍ وإنا لنَظُنك مِن الْكَاذِبين"	66	الأعراف
		يظنون		"لا يعلَمون الْكِتَاب إلا أمانِي وإن هم إلا يظُنون "	78	البقرة
		الظانّين	اسم فاعل	"الظانين بِاللهِ ظَن السوءِ علَيهم دائِرةُ السوءِ"	6	الفتح
45.		بالعرف	مصدر	"خُذِ الْعفْو وأمر بِالْعرفِ وأَعرض عن الْجاهِلِين"	199	الأعراف
		عرفهم	ثلاثي مجرد	"فَدخَلُوا علَيهِ فَعرفَهم وهم له منْكِرون"	58	يوسف
		تعرف		"تَعرفُ فِي وجوهِ الَّذِين كَفَروا الْمنْكَر"	72	الحج
		عرفها	ثلاثي مزيد	"ويدخِلُهم الْجنةَ عرفَها لَهم"	6	محمد
	عرف	عرفات	اسم مكان	"فَإِذَا أَفَضتُم مِن عرفَاتٍ فَاذْكُروا الله عِنْد الْمشْعرِ الْحرامِ"	198	البقرة
46.	عقل	عقلوه	ثلاثي مجرد	"يسمعون كَلام اللهِ ثُم يحرفُونَه مِن بعدِ ما عقَلُوه"	75	البقرة
		تعقلون		"أتَأمرون الناس بِالْبِر وتَنْسون	44	البقرة

		أَنفُسكُم وَأَنْتُم تَتْلُون الْكِتَاب أَفَلا تَعقِلُون"				

		تعقلون		"إنا أنْزلْنَاه قُرآنًا عربِيا لَعلكُم تَعقِلُون"	2	يوسف
		يعقلها		"وتِلْك الأمثَالُ نَضرِبها لِلناسِ وما يعقِلُها إلا الْعالِمون"	43	العنكبوت
.47	علم	عِلْم	مصدر	"قالُوا سبحانَك لاَ عِلْم لنَا إلا ما علمتَنَا"	32	البقرة
		عِلمه		"ولاَ يحِيطُون بِشَيءٍ مِن عِلْمِهِ إلا بِما شَاء"	255	البقرة
		عِلم	ثلاثي مجرد	"عِلِم الله أَنكُم كُنْتُم تَخْتَانُون أَنْفُسكُم"	187	البقرة
		عِلم		"فَانْفَجرتْ مِنْه اثْنَتَا عشْرةَ عينًا قَد عِلِم كُل أُنَاسٍ مشْربهم"	60	البقرة
		نعلم		"ولَقَد نَعلَم أَنك يضِيقُ صدرك بِما يقُولُون"	97	الحجر
		يعلمون		"يفَصلُ الآياتِ لِقَومٍ يعلَمون"	5	يونس
		علم	ثلاثي مزيد	"وعلم آَدم الأَسماء كُلها"	31	البقرة
		أعلم		"قَالَ إِني أَعلَم ما لاَ تَعلَمون"	30	البقرة
		يتعلّم		"فَيتَعلمون مِنْهما ما يفَرقُون بِهِ بين الْمرءِ وزوجِهِ"	102	البقرة
		تعلّمني		"هلْ أَتبِعك علَى أَن تُعلمن مِما علمتَ رشْدا"	66	الكهف
.48	عمه	يعمهون	ثلاثي مجرد	"الله يستَهزِئُ بِهِم ويمدهم فِي طُغْيانِهِم يعمهون"	15	البقرة
.49	عمي		ثلاثي مجرد	"وحسِبوا أَلا تَكُون فِتْنَةٌ فَعموا وصموا"	71	المائدة
		تعمى		"فَإِنها لا تَعمى الأَبصار ولَكِن تَعمى الْقُلُوب الَتِي فِي الصدورِ"	46	الحج

		عمي		"فَمن أَبصر فَلِنَفْسِهِ ومن عمِي فَعلَيها"	104	الأنعام

		الأعمى	اسم تفضيل	"عبس وتَولى، أَن جاءه الأَعمى"	2	عيسى
		الأعمى		"قُلْ هلْ يستَوي الأَعمى والْبصِير أَفَلا تَتَفَكرون"	50	الأنعام
				"صم بكْم عمي فَهم لاَ يعقِلُون"	171	البقرة
50	غلّ	غِل	مصدر	"ولا تَجعلْ فِي قُلُوبِنا غِلاّ لِلذِين آمنُوا"	10	الحشر
		الأغلال	جمع	"ويضع عنْهم إِصرهم والأَغْلاَلَ التِي كَانَتْ علَيهم"	157	الأعراف
		غلّ	ثلاثي مجرد	"ومن يغْلُلْ يأْتِ بِما غَل يوم الْقِيامةِ"	161	آل عمران
		يغلّ		" وما كَان لِنَبِي أَن يغُل "	161	آل عمران
		غُلت		"غُلَتْ أَيدِيهِم ولُعِنُوا بِما قَالُوا"	64	المائدة
		مغلولة	اسم مفعول	"وقَالَتِ الْيهود يد اللهِ مغْلُولَةٌ"	64	المائدة
		مغلولة	اسم مفعول	"ولاَ تَجعلْ يدك مغْلُولَةً إِلَى عنُقِك"	29	الإسراء
51	فقه	تفقهون	ثلاثي مجرد	"ولَكِن لاَ تَفْقَهون تَسبِيحهم"	44	الإسراء
		نفقه		"قَالُوا يا شُعيب ما نَفْقَه كَثِيرا مِما تَقُولُ"	91	هود
		يتفقّهوا	ثلاثي مزيد	"فَلَولاَ نَفَر مِن كُل فِرقَةٍ مِنْهم طَائِفَةٌ لِيتَفَقَّهوا فِي الدين"	122	التوبة
52	فكر	فكّر	ثلاثي مزيد	"إِنه فَكر وقَدر"	18	المدثر
				"قُلْ هلْ يستَوي الأَعمى والْبصِير أَفَلا تَتَفَكَرون"	50	الأنعام
53	فهم		ثلاثي مزيد	"فَفَهمنَاها سلَيمان وكُلاّ آتَينَا حكْما وعِلْما"	79	الأنبياء

القيامة	17	"إِن علَينَا جمعه وقُرآنَه"	مصدر	قرآنه	قرأ	54

الرقم	الجذر	الكلمة	النوع	الآية	رقمها	السورة
		لنقرأه	ثلاثي مجرد جمع	"وقُرآنًا فَرقْناه لِتقْرأه على الناس على مكْثٍ"	106	الإسراء
				"والْمطَلقَاتُ يتَربصن بِأَنْفُسِهن ثَلاثَةَ قُروءٍ "	228	البقرة
				"فَإذَا قَرأْتَ الْقُرآن فَاستَعِذْ بِاللهِ مِن الشيطَان الرجِيمِ"	98	النحل
				"سنُقْرِئُك فَلاَ تَنْسى"	6	الأعلى
55	قول	قولٌ	مصدر	"قَولٌ معروفٌ ومغْفِرةٌ خَير مِن صدقَةٍ يتْبعها أَذًى"	263	البقرة
				"وإِن تَجهر بِالْقَول فَإِنه يعلَم السر وأَخْفَى"	7	طه
		قال	ثلاثي مجرد	"وإِذْ قَالَ موسى لِقَومِهِ يا قَومِ إِنكُم ظَلَمتُم أَنْفُسكُم بِاتخَاذِكُم الْعِجلَ"	30	البقرة
		قال		"وإذ قال موسى لقومه يا قومي إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل"	54	البقرة
		تقل		"فَلاَ تَقُلْ لَهما أُف ولاَ تَنْهرهما"	23	الإسراء
		قلْ	ثلاثي مجرد	"قُلْ لِلهِ الْمشْرِقُ والْمغْرِب يهدِي من يشَاء إِلَى صِراطٍ مستَقِيمٍ"	142	البقرة
56	كتب	الكتاب	مصدر	"ذَلِك الْكِتَاب لاَ ريب فِيهِ هدى لِلْمتقِين"	2	البقرة
		يكتب	ثلاثي مجرد	"ولْيكْتُب بينَكُم كَاتِب بِالْعدل"	282	البقرة
		اكتتبها	ثلاثي مزيد	"وقَالُوا أَساطِير الأَولِين اكْتَتَبها"	5	الفرقان
		كاتبوهم		"فَكَاتِبوهم إِن عِلِمتُم فِيهِم خَيرا"	133	النور
		مكتوباً	اسم مفعول	"الَذِي يجِدونَه مكْتُوبا عِنْدهم فِي التوراةِ والإِنْجِيل"	157	الأعراف

		كُتُب	جمع	"فِيها كُتُب قَيمةٌ"	3	البينة

57	كذب	للكذب	مصدر	"سماعون لِلْكَذِبِ أكالُون لِلسحتِ"	42	المائدة
		كَذِب		"وجاءوا علَى قَمِيصِهِ بِدمٍ كَذِبٍ"	18	يوسف
		كذَب	ثلاثي مجرد	"فَمن أَظْلَم مِمن كَذَب علَى اللهِ"	28	النبأ
		كذّبوا	ثلاثي مزيد	"وكذبوا بِآياتِنا كِذابا"	32	الزمر
				"ما كَذَب الْفُؤَاد ما رأَى"	11	النجم
				"ولَهم عذَاب أَلِيم بِما كَانُوا يكْذِبون"	10	البقرة
			اسم فاعل	"والله يشْهد إِن الْمنَافِقِين لَكَاذِبون"	1	المنافقون
			اسم مفعول	"ثُم إِنكُم أَيها الضالون الْمكَذبون"	51	الواقعة
				"ذَلِك وعد غَير مكْذُوبٍ"	65	هود
58	كلم	كلام	اسم	"وقَد كَان فَرِيقٌ مِنْهم يسمعون كَلام اللهِ ثُم يحرفُونَه"	75	البقرة
		تكليما	مصدر	"وكَلَم الله موسى تَكْلِيما"	164	النساء
		أكلّم	ثلاثي مزيد	"إِني نَذَرتُ لِلرحمنِ صوما فَلَن أُكَلم الْيوم إِنْسِيا"	26	مريم
59	لسن	لسان	اسم	"لُعِن الَّذِين كَفَروا مِن بنِي إِسرائِيلَ علَى لِسان داوود"	78	المائدة
		بلسان		"وما أَرسلْنَا مِن رسولٍ إِلا بِلِسانِ قَومِهِ"	4	إبراهيم
		لساناً		"أَلَم نَجعلْ لَه عينَينِ، ولِسانًا وشَفَتَينِ"	9	البلد
60	لغو	اللّغو	مصدر	"لا يؤَاخِذُكُم الله بِاللغْوِ فِي أَيمانِكُم"	225	البقرة
		ألغوا	ثلاثي مجرد	"وقَالَ الَّذِين كَفَروا لا تَسمعوا لِهذَا الْقُرآنِ والْغَوا فِيهِ"	26	فصلت
		لاغية	اسم فاعل	"فِي جنةٍ عالِيةٍ، لا تَسمع فِيها	11	الغاشية

		لاَغِيةً"				

61	لفظ	يلفظ	ثلاثي مجرد	"ما يلْفِظُ مِن قَولٍ إلا لَديهِ رقِيب عتِيد"	18	ق
62	لقط	التقطه يلتقطه	ثلاثي مزيد	"فَالْتَقَطَه آلُ فِرعون لِيكُون لَهم عدوا وحزنًا" "وأَلْقُوه فِي غَيابةِ الْجب يلْتَقِطْه بعض السيارةِ"	8 10	القصص يوسف
63	لقف	تلقف تلقف	ثلاثي مجرد	"فَإِذَا هِي تَلْقَفُ ما يأْفِكُون" "وأَلْقِ ما فِي يمِينِك تَلْقَفْ ما صنَعوا"	117 69	الأعراف طه
64	لقم	لقمان	اسم ثلاثي مزيد	"ولَقَد آتَينَا لُقْمان الْحِكْمةَ أَنِ اشْكُر لِلهِ" "فَالْتَقَمه الْحوتُ وهو مِلِيم"	12 142	لقمان الصافات
65	لمس	لمسنا لمسوه	ثلاثي مجرد	"وأَنا لَمسنَا السماء فَوجدنَاها مِلِئَتْ حرسا شَدِيدا وشُهبا" "ولَو نَزلْنَا علَيك كِتَابا فِي قِرطَاسٍ فَلَمسوه بِأَيدِيهِم لَقَالَ الَذِين كَفَروا إِن هذَا إِلا سِحر مبِين"	8 7	الجن الأنعام
66	مس	المس	مصدر	"لا يقُومون إِلا كَما يقُوم الَذِي يتَخَبطُه الشيطَان مِن الْمس "	275	البقرة
	مسس	مس يمسه يمسسكم تمسسه	ثلاثي مجرد	"وإِذَا مس الناس ضر دعوا ربهم منِيبِين إِلَيهِ" "فِي كِتَابٍ مكْنُونٍ، لا يمسه إِلاّ الْمطَهرون" "إِن يمسسكُم قَرح فَقَد مس الْقَوم قَرح مِثْلُه" "يكَاد زيتُها يضِيء ولَو لَم تَمسسه نَار"	33 79 140 35	الروم الواقعة آل عمران النور

البقرة	246	"إِذْ قَالُوا لِنَبِي لَهم ابعثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سبِيل اللهِ"	اسم	لنبيّ	نبأ	67

		النبأ	مصدر	"عم يتَساءلُون، عن النبإِ الْعظِيمِ"	1	النبأ
		أنبأك	ثلاثي مزيد	"قالَتْ من أَنْبَأك هذَا قالَ نَبأَنِي الْعلِيم الْخَبِير"	3	التحريم
		سأنبئك		"سأُنَبئُك بِتأْوِيل ما لم تَستَطِع علَيهِ صبرا"	78	الكهف
		نبئ		"نَبئْ عِبادِي أَني أَنَا الْغَفُور الرحِيم"	49	الحجر
68	نطق	منطق	اسم	"وقَالَ يا أَيها الناس علمنَا منْطِقَ الطيرِ وأُوتِينَا مِن كُل شَيءٍ"	16	النمل
		أنطقنا	ثلاثي مزيد	"قَالُوا أَنْطَقَنَا الله الذِي أَنْطَقَ كُل شَيءٍ"	21	فصلت
		ينطق		"ما ضل صاحِبكُم وما غَوى، وما ينْطِقُ عن الْهوى"	3	النجم
69	نظر	نظرةً	مصدر	"فَنَظَر نَظْرةً فِي النجومِ، فَقَالَ إِني سقِيم"	88	الصافات
		نظر	ثلاثي مجرد	"وإِذَا ما أُنْزِلَتْ سورةٌ نَظَر بعضهم إِلَى بعضٍ"	127	التوبة
		انظر		"ولَما جاء موسى لِمِيقَاتِنَا وكَلمه ربه قَالَ رب أَرِنِي أَنْظُر إِلَيك"	147	الأعراف
		ينظرون	ثلاثي مجرد	"وتَراهم ينْظُرون إِلَيك وهم لَا يبصِرون"	198	الأعراف
		انظر		"فَانْظُر إِلَى طَعامِك وشَرابِك لَم يتَسنه"	259	البقرة
		منتظرون	اسم فاعل	"قُلِ انْتَظِروا إِنا منْتَظِرون"	158	الأنعام
		منظَرون	اسم مفعول	"فَيقُولُوا هلْ نَحن منْظَرون"	203	الشعراء
70	نفث	النفاثات	اسم فاعل	"ومِن شَر النفاثَاتِ فِي الْعقَدِ"	4	الفلق
71	نفخ	نفخة	مصدر	"فَإِذَا نُفِخَ فِي الصورِ نَفْخَةٌ واحِدةٌ"	13	الحاقة

		نفخ	ثلاثي مجرد	"ثُم سواه ونَفَخَ فِيهِ مِن روحِهِ"	9	السجدة

		تنفخ		"فَتَنْفُخُ فِيها فَتَكُون طَيرا بِإِذْنِي"	110	المائدة
				"حتى إِذَا ساوى بين الصدفَين قَالَ انْفُخُوا"	96	الكهف
72	مشى	مشيك	مصدر	"واقْصِد فِي مشْيِك واغْضض مِن صوتِك"	19	لقمان
		مشوا	ثلاثي مجرد	"يكاد الْبرقُ يخْطَفُ أَبصارهم كُلما أَضاء لَهم مشَوا فِيهِ"	20	البقرة
		تمش		"ولاَ تَمشِ فِي الأَرضِ مرحا إِنك لَن تَخْرِقَ الأرض "	37	الإسراء
				"أَلَهم أَرجلٌ يمشُون بِها أَم لَهم أَيدٍ يبطِشُون بِها"	195	الأعراف
		فامشوا		"فَامشُوا فِي منَاكِبِها وكُلُوا مِن رزقِهِ"	15	الملك
		مشّاءٍ	صيغة مبالغة	"ولاَ تُطِع كُل حلافٍ مهِينٍ، همازٍ مشاءٍ بِنَمِيمٍ"	11	القلم
73	هطع	المهطعين	اسم فاعل	"مهطِعِين مقْنِعِي رءوسِهم لاَ يرتَد إِلَيهِم طَرفُهم"	43	إبراهيم
		مهطعين		"مهطِعِين إِلَى الداعِ يقُولُ الْكَافِرون هذَا يوم عسِر"	8	القمر
74	وجد	وجدكم	مصدر	"أَسكِنُوهن مِن حيثُ سكَنْتُم مِن وجدِكُم"	6	الطلاق
		وجدتم	ثلاثي مجرد	"فَهلْ وجدتُم ما وعد ربكُم حقّا"	44	الأعراف
		يجدك		"أَلَم يجِدك يتِيما فَآوى"	6	الضحى
75	وعى	وعاء	اسم	"فَبدأَ بِأَوعِيتِهِم قَبلَ وِعاءِ أَخِيهِ"	76	يوسف
		تعيها	ثلاثي مجرد	"لِنَجعلَها لَكُم تَذْكِرةً وتَعِيها أُذُن واعِيةٌ"	12	الحاقة
		فأوعى	ثلاثي مزيد	"تَدعوا من أَدبر وتَولى، وجمع فَأَوعى"	18	المعارج

		واعية	اسم فاعل	"وتَعِيها أُذُن واعِيةٌ"	12	الحاقة
76	وقر	وقراً	مصدر	"وجعلْنَا على قُلُوبِهم أَكِنةً أَن يفْقَهوه وفِي آَذَانِهم وقْرا"	46	الإسراء
		وقاراً		"ما لَكُم لاَ تَرجون لِلهِ وقَارا، وقَد خَلَقَكُم أَطْوارا"	13	نوح
			ثلاثي مزيد	"وتُعزروه وتُوقروه وتُسبحوه بكْرةً وأَصِيلاً "	9	الفتح
77	يقن	يقيناً	مصدر	"ما لَهم بِهِ مِن عِلْمٍ إِلا اتباع الظن وما قَتَلُوه يقِينًا"	157	النساء
			ثلاثي مجرد	"يدبر الأمر يفَصلُ الآياتِ لَعلكُم بِلِقَاءِ ربكُم تُوقِنُون"	2	الرعد
			ثلاثي مزيد	"وجحدوا بِها واستَيقَنَتْها أَنْفُسهم ظُلْما وعلُوا"	14	النمل
			اسم فاعل	"ربنَا أَبصرنَا وسمِعنَا فَارجِعنَا نَعملْ صالِحا إِنا موقِنُون"	12	السجدة
				"وفِي الأَرضِ آَياتٌ لِلْموقِنِين"	20	الذاريات

الفهرس الثاني: فهرس إحصاء ألفاظ المعجم في الآيات المكية والمدنية في القرآن الكريم

الرقم	الأصل اللغوي	عدد الورود في القرآن الكريم	عدد الورود في الآيات المكية	عدد الورود في الآيات المدنية
1	أخذ	273	169	104
2	أكل	109	72	37
3	أمر	248	152	96
4	أنس	97	80	17
5	بسط	25	16	9
6	بسم	4	4	-
7	بصر	177	131	46
8	بطش	11	11	-
9	بكُم	6	3	3
10	تلو	33	22	11
11	جار	3	3	-
12	جدل	29	19	10
13	جرع	1	1	-
14	جهل	24	15	9
.15	جوب	43	33	10
16	حدث	36	27	9
17	حسب	109	54	55
.18	حسس	6	4	2
19	حفظ	70	45	25
20	حور	13	6	7
21	خبّر	52	28	24
22	خطب	12	11	11
23	خلع	1	1	-

-	4	9	خيل	24
12	32	44	دبر	25

الرقم	الأصل اللغوي	عدد الورود في القرآن الكريم	عدد الورود في الآيات المكية	عدد الورود في الآيات المدنية
26	درس	8	7	1
27	درك	12	9	3
28	درى	29	26	3
29	دعو	212	166	46
30	ذكر	292	216	76
31	ذوق	63	48	15
32	رأى	328	242	86
33	ركض	3	3	-
34	سأل	129	95	34
.35	سفه	11	5	6
.36	سقي	25	18	7
.37	سمع	211	135	76
.38	شخص	2	2	-
.39	شرب	39	28	11
.40	شعر	40	34	6
.41	صغا	2	1	1
.42	صمم	15	9	6
.43	طعم	48	26	22
.44	ظن	69	48	21
.45	عرف	71	20	51
.46	عقل	49	30	19
.47	علم	854	479	375
.48	عمه	7	6	1
.49	عمي	33	22	11
50	غلّ	16	8	8

51	فقه	20	10	10

الرقم	الأصل اللغوي	عدد الورود في القرآن الكريم	عدد الورود في الآيات المكية	عدد الورود في الآيات المدنية
52	فكر	18	13	5
53	فهم	1	1	-
54	قرأ	88	81	7
55	قول	1723	1205	518
56	كتب	319	167	152
57	كذب	282	198	86
58	كلم	75	47	28
59	لسن	25	17	8
60	لغو	12	10	2
61	لفظ	1	1	-
62	لقط	2	2	-
63	لقف	3	3	-
64	لقم	3	3	-
65	لمس	5	2	3
66	مسس	61	43	18
67	نبأ	160	64	96
68	نطق	12	12	-
69	نظر	129	100	29
70	نفث	1	1	-
71	نفخ	20	17	3
72	مشى	23	18	5
73	هطع	3	3	-
74	وجد	107	60	48
75	وعى	7	7	-
76	وقر	9	8	1

77	يقن	28	25	3

الخاتمة

الخاتمة:

عرضت في هذا البحث إلى استقراء ألفاظ العقل والجوارح في القرآن الكريم وضمنت الفصل الأول: دراسة نظرية بعنوان "ألفاظ العقل والجوارح بين الفلاسفة واللغويين" ناقشتُ فيه آراء الفلاسفة واللغويين في ألفاظ الجوارح وألفاظ الوعي والإدراك التي استقت كثيراً من أصولها من الفلسفة اليونانية إلا أنها جاءت مصطبغة بطابع الدين الإسلامي غالباً. ثم مقابلة هذه الآراء بآراء اللغويين خاصة عندما تتفق وجهات النظر في معالجة اللفظة.

أما الفصل الثاني: فقد قسمت فيه المعجم إلى مجموعات دلالية، تم فيها مناقشة الدلالات اللغوية وتأصيلها في المعاجم العربية وربط الدلالات المختلفة لهذه الألفاظ وبيان أن معظم ألفاظ المعجم بدأت في دلالاتها بالمعاني المحسوسة، ثم تطورت إلى المعاني العقلية المجردة، وقد نال المجاز إحدى أهم القضايا اللغوية في هذه الدراسة حظه من الأمثلة والشواهد والتأصيل في هذا العنوان.

وجاء الفصل الثالث جدولة إحصائية في فهرسين، الفهرس الأول: ألفاظ العقل والجوارح مرتبة أبتثياً حسب أصولها اللغوية، معززة بشواهد من آيات القرآن الكريم على الأبنية المختلفة للأصل اللغوي. والفهرس الثاني: جدولة إحصائية تبين عدد ورود اللفظة بمشتقاتها المختلفة في آيات القرآن الكريم عامة، وعدد ورودها في الآيات المكية والمدنية.

وكان من أهم النتائج والإضافات التي توصلت إليها:

- استقراء ألفاظ العقل والجوارح في القرآن الكريم وتصنيفها في مجموعات دلالية خاصة لكل حاسة وجارحة على حدة ثم مجموعة خاصة بألفاظ الوعي والإدراك.

- يسير تطور الدلالات اللّغوية لألفاظ المعجم على الأغلب من المعنى المحسوس إلى المعنى المجرد.

- تواكب الدلالات المجازية للمفردة الدلالات الحقيقية في أهميّتها وهذا من جماليات هذه اللغة.

- يركز الفلاسفة المسلمون على ألفاظ العقل والوعي والإدراك ثم الحواس في دراساتهم، وتندر أبحاثهم فيما يخص الجوارح. وذلك لقرب الفلسفة من الروحانيات والمجردات وابتعادها عن المحسوسات.

- اتفاق اللغويين والفلاسفة في الدلالات المعنوية لألفاظ العقل والجوارح، فما يجعله اللغويون من باب المجاز، يناقشه الفلاسفة في معانيهم ونظرياتهم الفلسفية حول ألفاظ العقل والجوارح.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصّفاء وخلان الوفاء**، ج2، بيروت: دار صادر 1957م.

الأخطل، أبو مالك غياث بن غوث التغلبي: **شعر الأخطل**. روايته عن أبي جعفر محمد بن حبيب. تحقيق: د. فخر الدين القباوة. حلب: دار الأصمعي.

الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي: **الأصمعيات**، تحقيق د.قصي الحسين، بيروت: دار مكتبة الهلال 1998م.

الأعشى، ميمون بن قيس: **ديوان الأعشى**، بيروت 1968م.

المنجد، محمد نور الدين: **التضاد في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق**، دمشق: دار الفكر 1999م.

- **الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق**، دمشق: دار الكفر 1997م.

- **الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم**، دمشق: دار الفكر 1998م.

أمين، أحمد: **التكامل في الإسلام**، ج1، بيروت: دار المعرفة.

امرؤ القيس: **ديوان امرؤ القيس**، بيروت: دار صادر.

ابن الأنباري، محمد بن القاسم: **كتاب الأضداد**، الكويت 1960م.

باسل، فكتور سعيد: **منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني 1357هـ -1938م.

بور، ديو بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1938م.

توفيق، محمد عز الدين: **دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث**. ط2. مصر: دار السلام 1418هـ- 1981م.

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر: **الحيوان**، ج2. تحقيق: عبد السلام هارون.

جبر، يحيى جبر: **اللغة والحواس**، نحو دراسات وأبعاد لغوية جديدة، نابلس 1999م.

الجسماني، عبد العلي: **موسوعة علم النفس القرآني**، ج3، القسم الثاني. الدار العربية للعلوم 1997م.

- **موسوعة علم النفس القرآني**، ج8، رقي عقل الإنسان بالعلم والإيمان، الدار العربية للعلوم 1974م.

الجرجاني، علي بن محمد: **التعريفات**، بيروت: 1969-1974م.

جرير، جرير بن عطية: **ديوان جرير**. بيروت: دار صادر.

حبيب، زينب منصور: **موسوعة جسم الإنسان**. عمان: دار الإسراء 2000.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق د.إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- **الفصلُ في الملل والأهواء والنحل**. بيروت: دار الجيل 1985م.

الحطيئة: **ديوان الحطيئة من رواية ابن حبيب عن ابن الأعرابي وأبو عمرو الشيباني في شرح أبي سعيد السكري**، بيروت: دار صادر 1998م.

ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، بيروت-لبنان: دار الكتاب العربي.

دنيا، سليمان: **الحقيقة في نظر الغزالي**، القاهرة: دار المعارف 1980م.

ذو الرمة، غيلان بن عقبة العدوي: **ديوان شعر ذو الرمة**، نقحه: هنري، كارتين. عالم الكتب.

الرازي، فخر الدين بن محمد بن عمر: **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، تحقيق: حسن صغير المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية.

ابن رشد، محمد أحمد: **الكليات في الطب مع معجم بالمصطلحات العربية**، سلسلة التراث العربي، بيروت-لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

- **فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، بيروت-لبنان: دار المشرق. ط3. قدم له وعلق عليه: د.البير نصري نادر.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: **تاج العروس**، بيروت: مكتبة الحياة 1306هـ.

زغلول، أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني: **موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف**، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.

الزمخشري، أبو القاسم جار ا محمود بن عمر بن محمد: **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. ط1. رتبه وضبطه وصححه، محمد عبد السلام شاهين، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية 1415هـ - 1995م.

- **أساس البلاغة**.

ابن أبي سلمى، زهير: **ديوان زهير بن أبي سلمى**. شرح وتحقيق: حجر عاصي، بيروت-لبنان: دار الفكر العربي 1994م.

زينة، حسني: **تصور العقل عند القاضي عبد الجبار**، بيروت: دار الآفاق الجديدة. ط1. 1978م.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد ا : **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي**. تحقيق: د.سليمان دينار، القسم الأول. القاهرة: دار المعارف 1971م.

- **الشّفاء، الطبيعيات**، مراجعة د.إبراهيم مدكور. تحقيق د.جورج قنواتي. القاهرة: المكتبة العربية 1975م.

- **التعليقات**، القاهرة: المكتبة العربية. حققه د.عبد الرحمن بدوي 1973م.

الشنقيطي، أحمد الأمين: **شرح المعلقات العشر وأخبار شعراءها**. حققه وأتم شرحه محمد عبد القادر الفاضل. بيروت-صيدا: المكتبة العصرية 2003.

الشماخ: الشماخ بن ضرار الذبياني الغطفاني: **ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني**. بيروت: دار الكتاب العربي 2004م.

الصابوني، محمد: **صفوة التفاسير**.

صالح، محمد سليم**: علم حياة الإنسان**. القاهرة: دار المعارف 1986م.

صليبا، جميل: **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت-لبنان: الشرق العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي 1989م.

الطرماح، الطرماح بن حكيم: **الطرماح**. حققه: د.عزة حسن. دمشق 1968م.

طوقان، قدري حافظ: **مقام العقل عند العرب**. مصر: دار المعارف.

العامري، لبيد بن أبي ربيعة: **ديوان لبيد**، بيروت: دار صادر.

عبد الباقي، محمد فؤاد: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. بيروت: دار الفكر 19995.

عنترة، عنترة بن شداد بن عمرو العبسي: **شرح ديوان عنترة**. بيروت: دار صادر.

غالب، مصطفى: **في سبيل موسوعة نفسية.** ج9-12، بيروت: مكتبة الهلال.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين**، ج1-3، وبذيله كتاب المغني. القاهرة-مصر: المكتبة التوفيقية.

- **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**،. ط1. بيروت: دار الآفاق 1927م-1975م.

الفارابي، أبو النصر: **فصول منتزعة**، حققه د.فوزي متري نجار، بيروت-لبنان: دار المشرق.

- رسالة التنبيه على السعادة. تحقيق: د. سحبان خليفات. عمان: منشورات الجامعة الأردنية 1987م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا: **مقاييس اللّغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر 1979م.

فروخ، عمر: **إخوان الصفاء، درس وعرض وتحليل**. ط3. بيروت: دار الكتاب العربي 1981م.

- **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**. بيروت: دار العلم للملايين 1966م.

القطان، إبراهيم: **رسالة حي بن يقظان للفيلسوف المشهور ابن طفيل**، عمان: مكتبة الاستقلال.

كشاش، محمد: **اللغة والحواس**، رؤية في التواصل والتعبير بالعلاقات غير اللساني، بيروت: المكتبة العصرية 2001م.

كثير عزة: **ديوان كثير عزة**، شرحه عدنان زكي درويش. بيروت: دار صادر.

اللّجمي، أديب، نبيلة الرزاز، تقديم محي الدين صادر: **المحيط معجم اللغة العربية**. بيروت 1994م.

مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: **الحكمة الخالدة**. بيروت: دار الأندلس 1982م.

الميداني، أحمد بن محمد بن أحمد النيسابوري الميداني. **مجمع الأمثال.** تحقيق: محي الدين عبد الحميد. بيروت-صيدا: المكتبة العصرية 1992م.

النابغة، زياد بن معاوية: **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق وشرح: كرم البستاني، بيروت: دار صارد.

نجاتي، محمد عثمان: **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، بحث في علم النفس عند العرب، مصر: دار المعارف.

وينستك، أي: **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث**. لندن. مطبعة بريل 1967م.

مواقع الانترنت:

www.googel **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**.

An Najah national university
Faculties of higher studies

Mind and Senses Lexicons in the Holy Quran

Prepared By

Siham Mohammed Ahmed Al Asmer

Supervised By

PhD. Yehya Jaber

This dissertation a fulfillment for obtaining the M.A degree in Arabic language at the faculty of higher studies at a Najah national university, Nablus, Palestine.

2007

Mind and Senses Lexicons in the Holy Quran
Prepared By
Siham Mohammed Ahmed Al Asmer
Supervised by
PhD. Yehaya Jaber

Abstract

Thanks to Allah, and peace on his prophet,

This study was arranged in an introduction, three main chapters, and a conclusion. The introduction approached the importance of language in human life. Furthermore, the study focus on the status of Arabic language; the language of the holy Quran, the title of the study was "dictionary of lexicons of mind and senses: a statistical study.

The first chapter of the study, made the theoretical background with a title "lexicons of mind and senses between philosophers and linguists". It also included a discussion of vocabulary of realization and awareness that took its origin from the Greek philosophy with an Islamic style, most of the time, a cross-opinions approach between the variouse linguists which shows the points of agreement and disagreements.

The second chapter: in this chapter the dictionary was divided into similar somatic groups, the dissection of lexicons semantics and its origin in the Arabic dictionaries, moreover, a linking was made between most dictionary lexicons and their meaning in concrete form, and its epistemological and its developments into their abstract form.

The third chapter contained a statistical tabulation, and divided them into two tables of contents, the former is concerned with mind and senses lexsicons in alphabetical order, supported with variouse occurrences in the

holy Quran, the latter, is a statistical tabulation that shows the numbers of words occurrences in the Quran, their derivations and their madani and maki classifications.

Finally, the study ended with a conclusion that focuses on the main themes and summarizes the study's main results, while comparing the results of previous studies.